

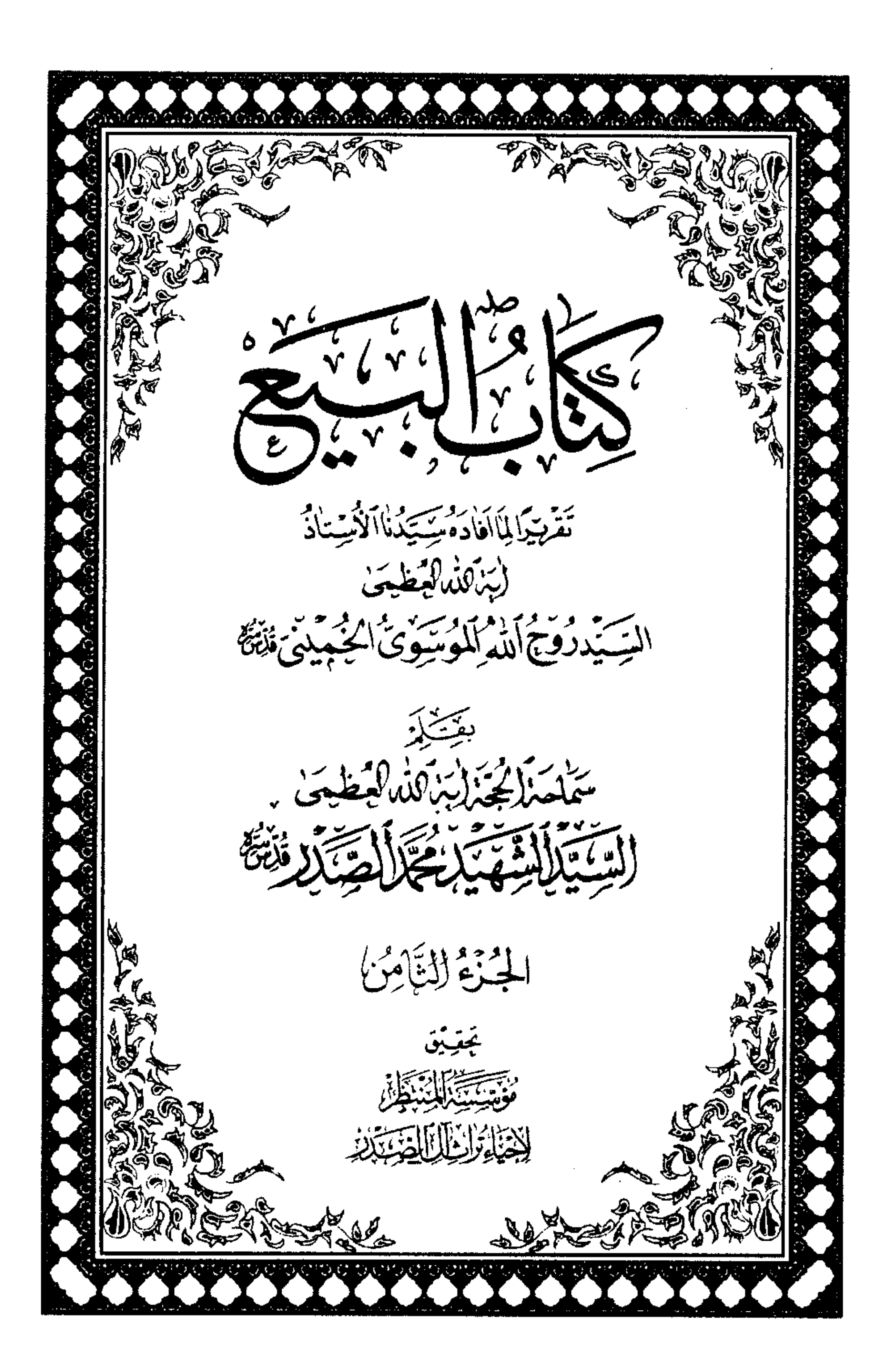




كتاب البيع (الجزء الثامن)

بقلم





كتاب البيع

تقريراً لما أفاده سيدنا الأستاذ

آية الله العظمى

السيد روح الله الموسوي الخميني قدس سره

بقلم

سماحة الحجة آية الله العظمى

السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره

الجزء الثامن

تحقيق

مؤسسة المنتظر

لإحياء تراث آل الصدر

سرشناسه	:	صدر، سیدمحمد، ۱۹۴۳ - ۱۹۸۰م.
عنوان و نام پدیدآور	:	کتاب‌البیع تحریرا لما افاده سیدنا‌الاستاذ آیه‌الله‌العظمی‌السیدروح‌الله الموسوی‌الخمینی قدس سره/ بقلم محمد الصدر؛ تحقیق موسسه‌المنتظر لاحیاء تراث آل‌الصدر.
مشخصات نشر	:	قم: محبین، ۱۳۸۹-
مشخصات ظاهری	:	ج.
شابک	:	978-600-131-028-7 :دوره 8ج:9-079-131-600-978
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	عربی.
یادداشت	:	ج.۳ (چاپ اول: ۱۴۳۳ ق.= ۲۰۱۲ م.= ۱۳۹۱).
یادداشت	:	ج.۴ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فیپا).
یادداشت	:	ج. ۵ و ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۳ ق.= ۲۰۱۲ م.= ۱۳۹۱).
یادداشت	:	کتابنامه.
موضوع	:	معاملات اموال شخصی و منقول (فقه)
شناسه افزوده	:	خمینی، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۲۷۹ - ۱۳۶۸.
شناسه افزوده	:	موسسه المنتظر (عج) لإحیاء تراث آل الصدر
رده بندی کنگره	:	BP۱۹۰/۱/ص۴ک۲ ۱۳۸۹
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۳۷۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۲۲۰۸۶۸۴



مؤسسة محبين للطباعة والنشر - هاتف : ٠٢٥١-٧٧٢٢٦٠١

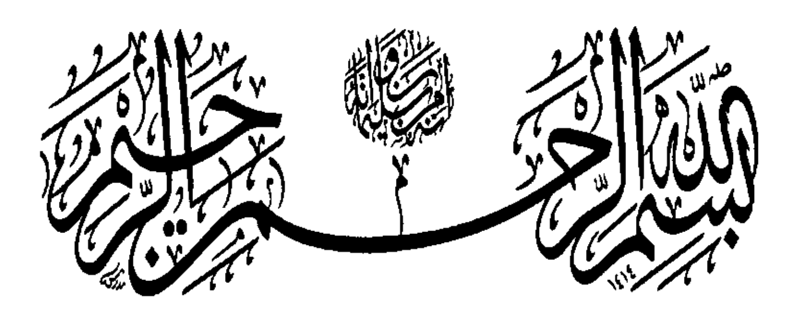
كتاب البيع الجزء الثامن

- ✓ المؤلف: آية الله العظمى السيّد الشهيد محمد الصدرقُدِّسَ سِرُّهُ
- ✓ تحقيق: مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر
- ✓ الناشر: المحبين للطباعة والنشر
- ✓ العدد: ٢٠٠٠
- ✓ المطبعة: وفا
- ✓ الطبعة: الأولى (١٤٣٥ هـ-٢٠١٤م)
- ✓ الزينگراف: مدين
- ✓ رقم الإيداع الدولي: 978-600-131-079-9
- ✓ رقم الإيداع الدولي للدورة: 978-600-131-028-7

لمؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

+٩٨ ٢٥١ -٧٨٣٣٣٣٧   +٩٨ -٩١٢٧٤٧٣٨٥٢

Email: Al_montazer16@yahoo.com



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمّدٍ وعلى آله الطيّبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

وبعد، فهذا هو الجزء الثامن من تقريرات دروس أُستاذنا آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني في كتاب البيع، ويقع البحث فيه حول تتمّة مسألة بيع الفضولي في مال نفسه مع مال غيره، ومسألة ولاية الأب والجدّ، ومبحث ولاية الفقيه، وكذا عدول المؤمنين، والله الهادي وعليه التّكلان.

الراقم

العبد المحتاج إلى رحمة ربّه الكريم

محمّد الصدر

النجف الأشرف ـ العراق

مسألة

بيع الفضولي مال نفسه مع مال غيره

لو باع الفضولي ماله ومال غيره، فهل تصحّ المعاملة مطلقاً أم تبطل مطلقاً؟ وإذا أجاز صاحب المال تصحّ، وإذا لم يجز تقع باطلةً مطلقاً؟ أم إذا قلنا بأنَّ الإجازة كاشفةٌ يصحّ البيع وإذا لم نقل يبطل؟ أو هنا تفصيلٌ بين موارد البيع على ما سيأتي الإشارة إليه؟ ولنتكلّم أوّلاً على القاعدة، ثُمَّ في ضوء النصّ والإجماع.

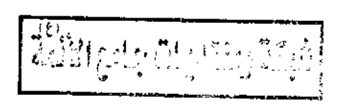
والصور المحتملة في المسألة ثلاث:

الصورة الأُولى: أن يكون له مالٌ (عباءة) ومالٌ لغيره (قباء) فيضمّهما معاً ويبيعهما، بعد أن يعيّن ثمن كلٍّ منهما بمقاولةٍ سابقةٍ، وبدلاً من إجراء عقدين يجري صيغةً واحدةً.

الصورة الثانية: أن يكون المال مملوكاً مشاعاً: نصفه له ونصفه لزيدٍ، فيبيعه كلّه بثمنٍ واحدٍ وعقدٍ واحدٍ.

الصورة الثالثة: أن يكون البيع واحداً عرفيّاً ولكن مشتركاً لا على نحو الإشاعة، [كالسماور] والنظّارة يكون إطارها له وزجاجها لغيره، أو الدار المفروزة نصفها المعيّن له ونصفها لغيره.

وفي جميع الصور تارةً يكون البائع والمشتري عالمين بأنَّ جزءاً من المبيع



فضولي، وأُخرى يكونان معاً جاهلين، وثالثةً [يكون] أحدهما عالماً دون الآخر. فهل هذه الصور صحيحةٌ على القاعدة، أم يُقال بالصحّة في بعضٍ منها دون الآخر؟

تقرير الإشكالات الواردة في المقام

والإشكالات الواردة في المقام عديدةٌ، أورد بعضها الشافعي[1] وأورد بعضها غيره، فلابدَّ من الجواب عنها ليُقال بصحّة المعاملة على القواعد.

منها: أنَّ ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[2] و﴿**أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾[3] تشمل كلّ عقدٍ منسوبٍ إلى المالك بالأصالة أو الوكالة أو نحوها. وأمّا إذا لم يكن هناك عقدٌ بالنسبة إلى شيءٍ فلا معنى لشمول الدليل له. وفي صورة ما إذا وقع العقد على أمرين معاً بأحد الأنحاء الثلاثة السابقة ليس هنا إلّا عقدٌ واحدٌ واقعٌ على المجموع.

والمجموع أمرٌ انتزاعيٌّ لا وجود له في الخارج، وإنّما الموجود في الخارج هو منشأ انتزاعه، وهو الأجزاء، والجزء لم يقع عليه العقد بخصوصه ليشمله الدليل.

وبعبارةٍ أُخرى: إنَّ الشمول للمجموع بالنسبة إلى أحد المالكين غير ممكن. وعليه فإمّا أن نقول بصحّة كلا الجزئين أو يُقال ببطلانهما معاً. ولعلّ هذا مراد الشافعي[4] بقوله: إنَّ اللفظ الواحد لا يتجزّأ، وحيث لا يمكن القول بصحّة الباطل، فلابدَّ من القول ببطلان الصحيح.

---

(١) حسبما حكاه عنه في جواهر الكلام ٢٢: ٣١٠، كتاب التجارة، الفصل الثاني، القول في شروط المتعاقدين، القول في بيع ما يملك وما لا يملك.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٤) حسبما حكاه عنه آنفاً في جواهر الكلام ٢٢: ٣١٠.

نقل كلمات الأعلام في المسألة

وأمّا الشيخ قدس سره[1] فقد صرّح بلا تفصيلٍ: أنّ العقد الواحد ينحلّ إلى عقودٍ متعدّدةٍ، أو أنّه بمنزلة العقود المتعدّدة، كما عبّر صاحب «الجواهر»[2] والسيّد اليزدي[3] (قدّس سرّهما). وحاول بعضهم[4] إقامة البرهان العقلي على الانحلال. فلنتأمّل في أنّ هذا الإشكال، هل هو منحصر في صورة بطلان الفضولي ليُقال بالصحّة مع حصول الإجازة، كما قرّر الشيخ الأعظم[5] والسيّد اليزدي[6] (قدّس سرّهما)؟ أم يُقال بأنّ العقد باطلٌ، سواء أجاز أو لا؟ إلّا أن يُقال بالكشف، كما أفاد الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[7]؟ أم يُقال بأنّ

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥١٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسائل متفرّقة، مسألة: لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه.

(٢) أُنظر: جواهر الكلام ٢٢: ٣٠٩، كتاب التجارة، الفصل الثاني، القول في شروط المتعاقدين، القول في بيع ما يملك وما لا يملك.

(٣) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للسيّد اليزدي) ٢: ٣١٩، شرائط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع الفضولي مال نفسه مع مال غيره.

(٤) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٢: ٣٣٤، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، الردّ وأحكامه، بيع المملوك وغيره.

(٥) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥١٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسائل متفرّقة، مسألة: لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه.

(٦) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣١٩، شرائط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع الفضولي مال نفسه مع مال غيره.

(٧) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٣٣، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، الردّ وأحكامه، بيع المملوك وغيره.

الإشكال واردٌ حتّى على الكشف؟

وتقريب الإشكال على الكشف أن يقال: إنَّ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ مفاده: كلّ شخصٍ لابدَّ أن يعمل على عقده، وفي المقام لا يمكن لأيٍّ من المالكين الوفاء بالعقد مستقلاً، ولا يمكن أن يخاطب به كذلك، فوجوب الوفاء واحدٌ، وكلّ جزءٍ لم يقع عليه العقد، كما أنَّ الجزئين معاً ليسا عقداً لأحدهما، فلا يتمّ ذلك الوجه إلّا على دعوى الانحلال.

وذهب الأعلام - بلا تفصيلٍ - إلى أنّه كما يقع الانحلال في التكاليف الشرعيّة، فكذلك يقع في الأحكام الوضعيّة، ففي التكاليف إذا أُمر بمركّبٍ اعتباريٍّ وإن كان ارتباطيّاً - كما صرّح المرحوم الميرزا النائيني قدس سره[1] - انحلّ الأمر على أجزائه، فتكون العقود متعدّدةً.

وحاول الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[2] البرهنة على انحلاله بتقريب: أنَّ الإنشاء وإن كان بسيطاً والمنشأ المسبّب عنه بسيطاً، إلّا أنَّ الملكية والمملوك واحدٌ؛ بدليل أنَّ كلّ جزءٍ من أجزاء هذا الشيء ملكي، بل المجموع ليس موجوداً ليكون مملوكاً، أو يمكن بيعه ونقله، والتمليك حين يقع على هذا الشيء يقع على كلّ جزءٍ من أجزائه، وليس القرار المعاملي أكثر من ذلك، فكلّ جزءٍ له عقدٌ مستقلٌّ وله وجوب الوفاء.

أقول: ظاهره أنَّ ملك الإنسان حينما يبيعه، إنّما يبيع أجزاءه، وليس

---

(١) أُنظر: منية الطالب ١: ٣٠٨، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في بيع الفضولي: مسألة: لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه.

(٢) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٣٤، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، الردّ وأحكامه، بيع المملوك وغيره.

المجموع موجوداً حتّى يملك أو يباع. فلنتكلّم بحسب الميزان العقلي لنرى أنَّ هذا ممكنٌ أو لا؟

لا شكّ: أنَّ العقد والبيع والتجارة والشرط من الأفعال الاختياريّة للإنسان، والعقد لا يُمكن أن يكون بلا طرفٍ، بل لابدَّ أن يتعلّق بشيءٍ لا محالة، والفعل الاختياري يحتاج في صدروه إلى مبادئه من التصوّر والتصديق بالفائدة والشوق والإرادة ونحوه لكي يصدر، والعقد غير المتعلّق بشيءٍ لا تتعلّق به إرادةٌ ولا اشتياقٌ، والعقد المتعلّق بشيءٍ لابدَّ أن يتصوّر هو ومتعلّقه ويصدّق بفائدته لكي يصدر من المكلّف.

فما أفاده الأعلام من أنَّ الفرش المتعلّق به العقد ذو أجزاءٍ خارجيّةٍ وكسورٍ عشريّةٍ، هل مرادهم أنّه واقعٌ على الأجزاء بتصوّرٍ وتصديقٍ بالفائدة أم بدونها؟ فإن كان مع التصوّر، فهل أنا تصوّرت أجزاءً غير متناهيةٍ وغير محصورةٍ عرفاً، ووقعت منّي عقودٌ غير محصورةٍ؟ علماً قد وقع على كلّ جزءٍ عقدان من هذه العقود؛ فإنَّ لكلّ مالٍ انقساماً إلى أجزائه الخارجيّة وإلى كسوره العشريّة وأجزائها. على أنَّ الأجزاء قد تكون مجهولةً ذاتاً ومقداراً بكلا النحوين. وعلى أنَّ العنوان الموضوع للمجموع لا يمكن أن يصدق على الجزء، فعنوان الفرش لا يمكن أن يصدق على عينه بالخصوص.

ومن الناحية العرفيّة لو اشتريت من شخصٍ (سماوراً) ثُمَّ قلت للبائع: لقد عقدنا اليوم عدداً من العقود: على رأسه عقدٌ، وعلى قاعدته عقدٌ، وعلى غطائه عقدٌ، وعلى صنبوره عقدٌ وهكذا، لقال لي البائع: ليس هاهنا إلّا ملكٌ واحدٌ؛ فإنَّ الملك أمرٌ اعتباريٌّ واردٌ على أمرٍ اعتباريّ، وهو المجموع. وحيث تنتقل مجموع الدار، فلا محالة تنتقل أجزاؤها.

كما أنَّ دعوى الانحلال في التكاليف غير تامٍّ. فإذا قال: (صلّ)، فهو أمرٌ واحدٌ تعلّق بواحدٍ؛ فإنَّ الصلاة أمرٌ واحدٌ، وبهذا الاعتبار لا يمكن أن تُلحظ الأجزاء.

نعم، تلحظ الأجزاء في المرتبة السابقة، ويتألّف منها أمرٌ واحدٌ يتعلّق به أمرٌ واحدٌ، وأنا حين أُريد أن أُصلّي لابدَّ لي من الإتيان بالأجزاء.

كما أنَّ العموم في قوله: (أكرم كلّ عالم) شاملٌ للأجزاء بنفسه بأداة العموم، ولا معنى للانحلال فيه.

وأمّا في باب ضمّ شيءٍ إلى شيءٍ آخر: بأن نعيّن قيمة كلّ واحدٍ منها مستقلاً بقرارٍ سابقٍ، ثُمَّ نجمعها بصيغةٍ واحدةٍ، فالعرف يرى فيه الانحلال، وأنَّ هناك معاملاتٍ وقراراتٍ متعدّدةً جُعلت بلفظٍ واحدٍ. كما لو قال: (بعت كذا وبعت كذا)، وليس في ذلك تبعّض الصفقة، بل هي معاملاتٌ متعدّدةٌ. ولعلّ الأعلام جمعوا بين القول بالعقود المستقلّة وبين توّهم تبعّض الصفقة، مع أنّه إذا كانت العقود متعدّدةً، فلا يصدق تعدّد الصفقة، وإنَّما يصدق في العقد الواحد لا محالة.

نعم، الإنشاء الواحد قد يكون له منشئاتٌ متعدّدةٌ، كما إذا قال: (بعت كلّ هذه الأشياء)، أو (زوّجتهما)، فإنَّه يكون عرفاً[١] من قبيل: (بعت هذا وبعت ذاك)، ونظير ذلك أيضاً الخطاب الواحد والمخاطبون المتعدّدون.

فقد اتّضح صحّة الانحلال في الصورة الأُولى وعدم صحّته في الصورة الثالثة.

يبقى الكلام في الصورة الثانية، أي: ما إذا كان المال مشتركاً بالإشاعة بين البائع وغيره.

---

(١) ونظر العرف هو المتّبع في المعاملات (منه دام ظلّه).

تحرير الكلام في المقام

ولا بأس أوّلاً ببسط القول في قضيّة الانحلال التي يقول بها الأعلام في التكاليف والمعاملات؛ ليتّضح لنا ما هو التحقيق فيها.

ففي العمومات الاستغراقيّة وما هو ملحقٌ بها هل يكون التكليف منحلاً أم لا؟ فلو قال: (أكرم كلّ عالم) فالهيئة والمادّة استُعملت في معناها، واستعمالها في كلّ موردٍ على نحوٍ واحدٍ، لا أنّها تكون بمعنىً إذا كان متعلّقها واحداً، وبمعنىً آخر إذا كان متعلّقها متعدّداً؛ إذ المتعلّق لا يغيّر معنى المادّة ولا الهيئة، كما يجب أن لا نخلط بين الدوالّ والمدلولات الكثيرة، بل كلّ واحدٍ منها استعمل في معناه.

فإذا قال: (أكرم زيداً) وجعله مفعولاً، فإنّنا نفهم من تعدّد الدوالّ والمدلولات أنّ زيداً واجب الإكرام. وكذلك لو قال: (أكرم كلّ العلماء) أو (كلّ عالمٍ)، فنفهم من تعدّد الدوالّ والمدلولات أنّ كلّ عالم واجب الإكرام، وليس في المقام شيءٌ دالٌّ على التكثير غير (كلّ).

فإن كان مرادهم من الانحلال الدلالة اللفظيّة على المعنى، فلا مشاحّة فيه، إلّا أنّه لا يُطلق عليه انحلالٌ.

وإن كان مرادهم أنّ الهيئة تتغيّر فيما إذا تعقّبتها (كلّ)، فهذا التكثّر يجب أن لا يُنسب إلى الهيئة، بل إلى (كلّ)؛ فإنّها دالّةٌ على الكثرة. فحينما تسند إلى الهيئة، نفهم أنّ الوجوب متعلّقٌ بالموضوع المتكثّر، لا أنّ الوجوب ينحلّ إلى وجوباتٍ متعدّدةٍ. فإذا كان المقصود هو أنّنا نفهم من الدلالة اللفظيّة أنّ لكلّ فردٍ وجوباً، فلا مضايقة.

وكذلك الحال في الموارد التي نتمّمها بالعطف ويكون نظيراً للعموم

الاستغراقي، كما إذا قيل: (أكرم زيداً وعمراً وخالداً)، فإنّنا نفهم المعنى من الدلالات المتعدّدة وكذا الحال في سائر الجمل الإخباريّة والإنشائيّة وسائر أنحاء العمومات الاستغراقيّة؛ إذ ليس فيها إنشاءاتٌ متعدّدةٌ على أفرادٍ متعدّدةٍ، بل إنشاءٌ واحدٌ على عنوانٍ واحدٍ هو عنوان (كلّ) فنفهم منه الشمول لكلّ الأفراد.

وأمّا في العامّ المجموعي وما يلحق به من المركّبات الحقيقيّة أو الاعتباريّة، كما لو قيل: (أكرم مجموع العلماء)، فهذا المركّب اعتباريّ، فلا يُعقل تعلّق الحكم به قبل ملاحظته، بل لابدَّ أن يلاحَظ المجموع على نحو المجموع، فيحكم عليه، فكأنَّه واحدٌ ذو أجزاءٍ. وهذا هو الفارق بينه وبين (كلّ) الدالّة على تكثّر الأفراد. وبهذا اللحاظ الذي يلحظ المجموع يكون الأفراد فانين. وأمّا في لحاظ (البيت) فلا تقع الأجزاء تحت اللحاظ أصلاً.

والوجه فيه: أنَّ اللفظ يُستعمل في معناه الموضوع له، وقد وُضع لمعنىً واحدٍ عرفاً، وليس موضوعاً للجصّ والطابوق، بل لا دخل لهما فيه، كما لا يمكن أن يحكي الدار عنها.

إذن فحين نقول: (أكرم مجموع العلماء) أو (بع دارك)، فهو أمرٌ واحدٌ يتعلّق بمتعلّقٍ واحدٍ، وليس في المقام ما يصلح للتكثّر حتّى ينحلّ إليه. فهل معنى الانحلال شمول الحكم للموضوع ولشيءٍ آخر؟

وأفاد السيّد اليزدي قدّس سرّه[1]: أنَّه حين يبيع المركّب، فإنَّه يصدق على الجزء أنَّه ملكه، وإنّما صار ملكه بالعقد، إذن فقد وقع العقد على الجزء.

---

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣١٩، شرائط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع الفضولي مال نفسه مع مال غيره.

ولا يخفى: عدم الإشكال في أصل كلامه، لكن لا يعني ذلك أنَّ هناك عقوداً كثيرةً لكلّ جزءٍ، بل هاهنا عقدٌ واحدٌ على موضوعٍ واحدٍ.

وإذا قيل: (أكرم مجموع العلماء)، فهذا عنوانٌ واحدٌ له حكمٌ واحدٌ، ولا يعني ذلك أنَّ كلّ فردٍ واجب الإكرام، وإنّما حيث وجب المجموع وجب كلّ جزءٍ من أجزائه. و(الدار) حيث إنّها عنوانٌ واحدٌ عند العقلاء، بل عند العقل؛ لأنّه يُقال: (أنا أملك داراً واحدةً)، فلا يعني ذلك أنّه إذا باع داره، فقد باع كلّ جزءٍ جزءٍ، وإنّما تنتقل الدار إليه، وبانتقالها تنتقل الأجزاء.

وأمّا المحقّق الأصفهانيقدس‌سره[1] فقد اختار أنَّ الأملاك متعدّدةٌ، ولا يُعقل أن يكون لمجموعها إضافةٌ واحدةٌ.

ويُلاحظ عليه: أنّه ليس لي أملاكٌ متعدّدةٌ، بل لي ملكٌ واحدٌ هو الدارُ، ولكن أستطيع أن أعود بلحاظٍ آخر، فأُحلّلها إلى أجزائها، فحين انتقال الدار تنتقل أجزاؤها لا محالة.

وبالجملة: فالانحلال غير تامٍّ في العامّ الاستغراقي والمجموعي والمركّبات، بل غير مطابقٍ للواقع.

وكيفما كان، فتارةً يقول: (بعت هذا وهذا)، وأُخرى يقول في المشترك المفروز أو غير المفروز: (بعت نصفه بكذا ونصفه بكذا). وقد تقدّم: أنَّ الإنشاء شخصيّ لا كلّي؛ فإنَّ الوضع في الحروف والروابط عامٌّ والموضوع خاصٌّ. ولا يتصوّر كون الموضوع له عامّاً، وأنَّ ما هو كلّي هو الربط بالحمل الأوّلي، وما هو رابط هو ما كان كذلك بالحمل الشائع. فلو استُبدلت (في)

---

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٣٤، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، الردّ وأحكامه، بيع المملوك وغيره.

بالظرفيّة، فلا نقول: (زيدٌ في الدار) بل يُقال: (زيد الظرفيّة الدار)، أو بدلاً عن قولنا: (سرت من البصرة إلى الكوفة) نقول: (سرت الابتداء البصرة الانتهاء الكوفة)، كانت المفاهيم كلّيّةً اسميّةً تصوّريّةً لا رابطة بينها.

فإذا قال: (بعت هذا وهذا)، أو قال: (بعت كلّ صاعٍ من هذه الصبرة المعلومة المقدار بكذا)، فإنَّ العقلاء يقولون: (باع كلّ صاعٍ منها بكذا)، لا بمعنى: تعلّق البيع بكلّ صاعٍ منها مستقلاً، بل بمعنى: أنَّ كلَّ هذه الأصواع وقع عليها البيع بنفس هذا الإنشاء.

وكذلك لو قال في المفروز أو غيره: (بعت نصف هذا ونصف ذاك)، فإنَّ العقلاء يفهمون أنَّه باع هذا النصف وباع ذاك النصف، لا أنَّ البيع إذا كان ذا أجزاءٍ كان البيع نوعيّاً، وإذا كان واحداً شخصيّاً كان شخصيّاً.

والتحقيق: أنَّه يلزم أن نرجع في ذلك إلى فهم العقلاء، ففي كلّ مورد كانت الكثرة مصبّ البيع ومتعلّقه بالعطف ونحوه، كان البيع بنظر العقلاء متعدّداً، ولا يثبت فيه خيار تبعّض الصفقة، بل ما يعود إليه من البيع صحيحٌ فعليّ، وما يعود إلى الآخر بحاجةٍ إلى إجازته، ولا يفرّق في ذلك بين العالم والجاهل.

نعم، في بعض هذه الأمثلة التي ذكرناها - كبيع كلّ صاعٍ من صبرةٍ وبيع نصفي الدار المفروزة أو غير المفروزة وبيع رأس وجلد الدابّة أو بيع النظّارة في صورة عدم ملكيّته لزجاجها- قد يعتبر البائع لها الوحدة، فيقدّر لها ثمناً واحداً ويقول: (بعتها معاً).

إلَّا أنَّ هذا المعنى ليس كالسابق إذا لوحظ بنحو الوحدة، وكان البيع واحداً، فإذا ظهر بعضه لغيره، كان له خيار تبعّض الصفقة.

ولو لم يذكر البائع في نفس الصور السابقة الأجزاء، ولم يقل: (بعت هذا وذاك)، بل قال: (بعت الدار) أو (بعت الدابّة)، وذكر ثمناً واحداً لها، فهل يقال: إنَّ ما يعود إليه باطلٌ مطلقاً أم صحيحٌ مطلقاً، أم إنَّ هناك فرقاً بين صورة علمهما بالواقعة وعدمها، أم فرقاً بين علم البائع وجهله دون المشتري؟

لابدَّ أن نلحظ أنَّ مجرّد الامتياز الاعتباري في نفس الأمر هل هو كافٍ في كون العقد الواحد منحلاً إلى معاملتين، أم يختصّ ذلك بصورة علمهما؛ إذ يمكن أن يدّعى حينئذٍ أنَّه بيعٌ وبيعٌ أو بيعٌ لشيئين، ويحتاج وقوعه على المجموع إلى اعتبارٍ زائدٍ؟ قد يُقال: إنَّ الملتفت إلى الامتياز حين يقول: (بعت هذا) يكون قصده إلى بيع ما يرجع إليه بنفسه وبيع ما يرجع إلى غيره عن مالكه.

أو يقال بوقوع البيع، سواء كانا جاهلين أو عالمين، والعقد واحدٌ، إلَّا أنَّ الجزئين ما داما متمايزين في الواقع امتيازاً اعتباريّاً، فإنَّ العقد يقع على كلّ مالٍ عن صاحبه، كما لو كان هناك مالٌ مشتركٌ بين اثنين وأرادا بيعه، فوكّل أحد الشريكين الآخر في بيعه أو التوكيل فيه، فوكّل الآخر ثالثاً لبيع الدار في الجملة، فأجرى الثالث الصيغة جاهلاً بالشركة، إذ يتخيّل أنَّ الدار كلّها ملك موكّله.

إلَّا أنَّه مع ذلك ينتقل الثمن والمثمن على واقعه لا محالة ويشمله قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ولا يحتاج إلى قصدٍ مستقلٍّ أو عقدٍ مستقلٍّ.

وفي المقام كذلك، فلا يحتاج إلى قصدٍ أو عقدٍ مستقلٍّ على كلّ جزءٍ على حدةٍ؛ إذ النقل الإنشائي والعقد حاصلٌ بالنسبة إلى كلّ السلعة، وما يعود إلى

المالك لا نقص فيه، كما أنَّ فعليّته كصحّته لا تتوقّف على شيءٍ، فيقع صحيحاً، ولا يضرّه وجود القسم الآخر. وأمّا الجزء الذي وقع منه فضوليّاً، فعقد الفضولي يحتاج في تأثيره إلى الإجازة. وبما أنَّ الامتياز الواقعي حاصلٌ، فالعقلاء يرون تأثير كلّ شيءٍ بحسبه، فيشمل كلا الفردين وجوب الوفاء.

ولا يمكن أن نقول: إنَّه بما أنَّ الجزء الآخر من البيع فضوليٌّ، فيكون الجزء الآخر باطلاً أيضاً؛ إذ العقلاء لا يرون ضرورة الاستقلال في العقد؛ فإنَّ للعقد مضموناً مُنشأً قد صار فعليّاً بالنسبة إليه؛ لأنَّه عقدٌ صادرٌ من صاحب المال، فيكون مشمولاً للعمومات. وكون متعلّق العقد مفروزاً خلاف الضرورة من صحّة عقد الشريكين الذي أشرنا إليه، ولا يضرّه وجود المال العائد إلى غيره ولو فسخ.

وعليه ففي صورة العلم والجهل يمكن القول بالصحّة. والإشكال عليه بأنَّ العقد وحدانيٌّ بسيطٌ لا يتجزّأ، غير تامٍّ؛ إذ لو كانت الأموال متعدّدةً، كان قابلاً للتجزئة عقلائيّاً.

الإشكال بتبعيّة العقود للقصود ودفعه

ومنها - أي: من الإشكالات الواردة في المقام-: أنَّ العقود تابعةٌ للقصود، وفي المقام يُراد نقل جميع المال، والمفروض أنَّ بعضه قد انتقل، ونقل البعض ليس مقصوداً، فما قُصد لم يقع، وما وقع لم يُقصد، فلابدَّ أن يُحكم ببطلان العقد.

ويُلاحظ: أنَّه لا يرد على الأعلام هذا الإشكال؛ لأنَّهم قالوا بانحلال العقد إلى عقودٍ، فكلّ عقدٍ مقصودٌ وواقعٌ، وما لم يُقصد ولم يقع عقدٌ مستقلٌّ، ولا يسري بطلان ما هو الباطل إلى ما هو الصحيح.

إلَّا أنَّهم أجابوا عنه بأجوبةٍ مختلفةٍ. أمّا الآخوند الخراساني قدس سره فقرّر: أنَّ المقصود وإن كان نقل المبيع، إلَّا أنَّ القصد تعلّق بجملةٍ ذات أبعاضٍ، فبتعلّقه بالجملة يتعلّق بالأبعاض أيضاً؛ إذ المركّب ليس إلَّا الأبعاض بالأسر[١].

وأمّا الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره فأفاد: أنَّ مرادكم من المجموع الذي تعلّق به القصد ما هو؟ هل هو مجموع الملكيّات أم ملكيّة المجموع؟ فإن كان المراد ملكيّة المجموع، فلا وجود له ولا ممّا يملك؛ فإنَّ المجموع أمرٌ انتزاعيّ يُنتزع من الموجودات، وما هو قابلٌ للملك هو ما كان موجوداً حقيقةً أو باعتبار العقلاء. إذن، فملكيّة المجموع لا معنى له.

وإن كان المراد مجموع الملكيّات، وأنّه تعلّق القصد بذلك، كان الجواب عنه هو الجواب؛ فإنَّ ما هو ملكه هو هذا أو ذاك أو ذلك، وأمّا المجموع فلا ملكيّة له، وما هو فعلٌ مسبّبي للعاقد هو نقل هذا أو ذلك من الملكيّات المتعدّدة. وأمّا المعنى المنتزع في طول حصول الملكيّات - أي: المجموع- فهو ممّا لا يتعلّق به الملك ولا التمليك[٢].

نقول: إنَّ الأعلام أخذوا مورداً أو مثالاً واحداً وتكلّموا عنه، فحين قيل: إنّه لو باع ماله ومال غيره، تخيّلوا أنّه باع فرشاً وعباءةً، فيكون المجموع اعتباريّاً والموجود خصوص الأجزاء، وإذ لم يكن موجوداً لم يكن مورداً للقصد كما يقول الآخوند الخراساني، أو للتمليك كما يقول الشيخ محمّد

(١) راجع حاشيته على المكاسب: ٨٦، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في العقد الفضولي، مسألة: لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه.

(٢) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٢: ٣٣٤-٣٣٥، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، الردّ وأحكامه، بيع المملوك وغيره.

حسين الأصفهاني.

إلّا أنَّ المدّعى أزيد من ذلك؛ فإنَّ الدار أو حبّة العقيق موجودٌ وحداني عرفاً، وهنا لا يمكن أن يُقال: إنَّ المركب هو أجزاؤه بالأسر، وقصده قصدٌ لها؛ فإنَّ الأجزاء التي تتركّب من مزجها حبّة العقيق ممّا لا يفهمها العرف ولم يطّلع عليها، وإنّما الحبّة أمرٌ واحدٌ في نظره. فإذا انقسمت صارت شيئين. فهل يقول الآخوند الخراساني: إنّه أجزاءٌ بالأسر، مع أنّه ليس له أجزاءٌ أصلاً؟ أو يقول الشيخ محمّد حسين الأصفهاني: إنّه ليس له وجودٌ حينئذٍ؟

على أنَّ كلامهم غير تامٍّ لا بحسب البرهان ولا بحسب بناء العقلاء:

أمّا البرهان فلأنَّ القصد والإرادة لا تتحقّق إلّا بمبادئها؛ إذ لا يمكن القصد إلى الشيء بدون مبادئه. فهل يُقال: إنَّ القصد والمبادئ كما هي حاصلةٌ بالنسبة إلى المجموع فهي حاصلةٌ بالنسبة إلى الأجزاء، أم إنَّ القصد إلى المجموع هو عين القصد إلى الأجزاء، أم إنَّ القصد منحلٌّ إلى قصودٍ، والمبادئ منحلّةٌ إلى مبادئ، والمركّب ليس الأجزاء بالأسر، بل الأجزاء حين لحاظ المركّب فانيةٌ فيه، وبدونها لا يكون مركّباً أصلاً، بل تكون أجزاءً متفرّقةً؟ فإذا قلت: (العسكر كذا) أو (الدار كذا)، فالدار ليست الأجزاء بالأسر، بل هي موادّها مع الهيئة الحاصلة لها. وحين يلحظ الدار يجعلها مرآةً للموضوع له، وهو الطبيعة ذات المعنى الوحداني في نظر العقلاء، ولا يمكن لحاظ الأجزاء التي وضع لها ألفاظٌ أُخر، لا بنحو الإجمال ولا التفصيل. غاية الأمر أنّه قد ينتقل من المعنى الوحداني إلى معنىً آخر، كما ينتقل من الضدّ إلى الضدّ. وهذا بحثٌ آخر له مبادئ أُخر، ويستحيل أن يكون مبادئ شيءٍ مبادئ لشيءٍ آخر ولفعلٍ اختياريٍّ آخر.

وبالجملة: فقصد المركّب هو قصد الأجزاء؛ فإنَّ كلاً منهما يحتاج إلى إرادةٍ خاصّةٍ، وليس المركّب هو الأجزاء بالأسر، بل الأجزاء مقدّمةٌ للمركّب، كالمقدّمة الخارجيّة، فكما أنَّ مبادئ قصد الذهاب إلى المشهد الغروي لا تكون مبادئ للمشي، بل يحتاج المشي إلى مبادئ أُخر، فكذلك القصد إلى الأجزاء بالنسبة إلى القصد إلى المركّب. هذا بحسب البرهان العقلي.

وأمّا بلحاظ بناء العقلاء، فالبيع هو مبادلة مالٍ بمالٍ، ولا يصحّ بدون المال، فمنّ الحنطة وإن كان قيمته ديناراً مثلاً، إلّا أنَّ حبّة الحنطة الواحدة لا قيمة لها ولا ماليّة، ولا يصدق عليها البيع عقلائيّاً، فلابدَّ من توفّر مقدارٍ له قيمةٌ، وهذا المقدار مجموعٌ أيضاً، والمجموع لا قيمة له على قولهم، فلابدَّ أن يقع القصد على حبّات الحنطة، وهي لا ماليّة لها، ولا يصحّ تعلّق البيع بها. فما هو الموجود - الذي هو الأجزاء- غير قابلٍ للتمليك، وما هو قابل له الذي هو المجموع لا وجود له. إذن فيكون بيع جميع الحنطة باطلٌ؛ لوقوعه على الأجزاء التي لا ماليّة لها. وكذا الكلام في سائر الحبوب: كالشعير والحمّص وغيرهما.

وإنّما نشأ الغلط من الخلط بين العقل والعرف؛ فإنَّ المجموع لا وجود له إلّا وجود الأجزاء، وهذا صحيحٌ عقلاً لا عقلائيّاً؛ لأنّه يبيع المنّ من الحنطة على أنّه ملكٌ واحدٌ، كما يبيع الدابّة، فإذا لاحظ الأجزاء لاحظ ملكاً له، وهذا أمرٌ عرفيٌّ لا عقليٌّ صناعيّ.

بل إنَّ كلّ مركّبٍ ينحلّ إلى أجزاءٍ لا ماليّة لها، والبيع بإزاء ما لا ماليّة له باطلٌ، وبيع المجموع باطلٌ، فتكون غالب المعاملات باطلةً.

بل قد يرد الإشكال في الكسر المشاع أيضاً؛ فإنَّ النصف وإن كان ذا

قيمةٍ، إلَّا أنَّ واحداً من مليونٍ من المبيع لا قيمة له. مع أنّه يلزم أن يكون للشيء تمليكاتٌ لا تتناهى؛ لأنَّ الكسر المشاع لا نهاية له. فهل يلتزم بذلك العقلاء، مع أنَّه يجب أن ننزل من مركب العقل إلى سوق العقلاء.

إذن فالإشكال باقٍ على حاله.

والتحقيق عندنا: أنَّ البيع له ألفاظٌ قد وضعت لمعانيها من هيئةٍ ومادّةٍ وغيرهما، ثُمَّ هناك استعمالٌ للّفظ في المعاني، ثُمَّ هناك ترتّب الآثار على هذا الاستعمال خارجاً مع توفّر شرائطه. وما يمكن أن يتعلّق به قصد الموجب وما هو فعلٌ اختياريٌّ له، هو استعمال اللفظ في المعنى، وإيجاد المبادلة الإنشائيّة بين أمرين، ولا يُعقل للموجب إيجاد أزيد من هذا المعنى.

والمبادلة بين الأمرين ليست وحدها موضوعاً لحكم العقل والعقلاء، وإنَّما تكون موضوعاً للأثر، مع لحوق القبول أو الإجازة.

فما يمكن تعلّق القصد به ليس إلَّا المبادلة الإنشائيّة، وهي حاصلةٌ ولم تتخلّف عن القصد في ماله وفي مال غيره، وما لم يقع من ترتّب الأثر ليس فعلاً اختياريّاً للموجب، ولا يمكن أن يتعلّق به القصد، بل هو متوقّفٌ على القبول أو الإجازة وعلى حكم الشرع أو العقلاء بالصحّة.

إذن فالإشكال في مثل ذلك لا يرد. نعم، يرد في المعاطاة لو قلنا بإفادتها الإباحة؛ فإنَّه تعبّدٌ شرعيٌّ بالرغم من قصد المالك.

والغرض: أنَّ في المقام ثلاثة إشكالاتٍ مترابطةٍ، لا إشكالاً واحداً وإن خلطوا بينها وأجابوا عنها بجوابٍ واحدٍ.

الأوّل: أنَّ مثله ليس عقداً. وقد أجبنا عنه بما مرّ.

الثاني: أنَّ ما وقع لم يُقصد. وقد سبق الكلام فيه.

الثالث: أنّه بعد التسليم بكونه عقداً وتحقّق القصد فيه، إلّا أنّ شرط صحّة المعاملة غير متوفّر، وهو الرضا بها[1]، فلا يشمله قوله تعالى: ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾.

وهذا إشكالٌ آخر ينبغي أن نجيب عنه بجوابٍ آخر. ولا يجوز خلطه بالإشكال السابق، كما فعل المحقّق الخراسانيقدس سره[2]، ولعلّ مراده أنّ لهما جواباً واحداً.

وليس ذلك كما قرّره السيّد اليزديقدس سره[3] من أنّ كلّ جزءٍ بنحو تعدّد المطلوب، فأحد المطلوبين – وهو أهمّهما- هو قصد نقل المجموع، وثانيهما قصد نقل الجزء والرضا بنقل البعض، وهو الأدنى.

إلّا أنّ هذا لا يكاد ممّا يتمّ؛ فإنّ الرضا بنقل الكلّ إن كان قد أثّر أثره، فينتقل كلّه، ومعه يستحيل أن يؤثّر المقصود الأدنى أثره؛ لكونه منتفياً موضوعاً. فكيف يتصوّر أن يقع العقد بحسب المطلوب الأعلى على التمام، ويقع بحسب المطلوب الأدنى على البعض؟ فهل المطلوب الأدنى له إنشاءٌ مستقلٌّ أم هو إنشاءٌ واحدٌ؟ لا يُعقل الأوّل. وعلى الثاني إن قيل بأنّه ينحلّ إلى عقودٍ متعدّدةٍ فهذا مطلبٌ آخر غير تعدّد المطلوب.

ويرد الإشكال نفسه على القائل بالانحلال؛ فإنّه إمّا أن يقول: إنّه ليس هناك عقدٌ على الجميع، وإنّما هي عقودٌ على الأجزاء فقط، وإمّا أن يقول بأنّ

(١) وهو حاصل بالنسبة إلى المجموع دون البعض (منه دام ظلّه).

(٢) راجع حاشيته على المكاسب: ٨٥-٨٦، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في العقد الفضولي، مسألة: لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه.

(٣) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٢١، شرائط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع الفضولي مال نفسه مع مال غيره.

أثر العقود حاصلٌ بإزاء الجميع مضافاً إلى الأجزاء؛ لأنَّ أثر العقد ثابتٌ في نقل الجميع. فهل في عرض ذلك عقودٌ متعدّدةٌ على الأجزاء لنقلها وإن لم يكن هناك عقدٌ مؤثّرٌ في نقل الجميع؟ من الواضح أنَّ مثله ليس من قبيل الانحلال، بل من قبيل العقود المتعدّدة.

وأمّا مسألة قصد الرضا بالجزء، فلابدَّ أن نلحظ أنَّه في باب التجارة عن تراضٍ هل عندنا شرطان: الرضا وعدم الإكراه على المعاملة، أم أنَّ المدار في المعاملة في الحقيقة هو أن لا يكون مكرهاً، ولا نتوخّى الرضا بمعنى طيب النفس والسرور بالمعاملة، وإلَّا لما كان بيع المضطرّ صحيحاً، مع أنَّ المضطرّ يريد البيع وإن كان كارهاً غاية الكراهيّة؟ وما قيل من أنَّ الشوق والشوق المؤكّد من مبادئ الإرادة غير صحيحٍ، وإنَّما قد يتوفّر مثله في غالب الأفعال، إلَّا أنَّ جملةً منها قد لا يثبت فيها ذلك.

إذن فلا يُعتبر أن يكون الرضا أمراً زائداً معتبراً في المعاملة زائداً على عدم الإكراه. وهذا هو المراد من الرضا بالآية، ولذا يمكن الاستدلال بها لنفي صحّة بيع المكره.

فإذا تمّ ذلك، فهذه معاملةٌ غير مكرهٍ عليها، وإنّما أوقعها زيدٌ بطبع نفسه، ولا نحتاج إلى الرضا بمعنى طيب النفس. وعليه فالجزء إن أوقعه بالإكراه فالمفروض عدمه، وإن قيل بافتقاره إلى طيب النفس فقد أنكرناه. إذن فالرضا بالمعنى الدخيل في المعاملة حاصلٌ على أيّ حالٍ.

تقرير الإشكال بلزوم الجهالة بالثمن

ومنها - أي: من الإشكالات الواردة في المقام-: لزوم الجهالة بالثمن بعد التقسيط، مع أنَّه يُعتبر في المعاملة عدم الجهالة وعدم الغرر.

ولم يتّضح لي تقرير هذا الإشكال؛ فإنّه إن كان هناك دليلٌ على أنَّ مَن باع ماله ومال غيره يلزم فيه الجهالة عند التقسيط، لكان هذا لازماً باطلاً في المقام، إلّا أنَّ المدعى في المقام شيءٌ والبرهان على بعض الموارد النادرة شيءٌ آخر. فلو باع جنسين متساويين في الثمن، لما كان هناك جهالةٌ، وكذلك لو باع مقدارين متساويين من صبرةٍ، أو كان ما باعه جنسين مختلفين، لكن كانت قيمته معلومةً.

وعليه فغاية ما يمكن أن يُقال حينئذٍ: إنَّ هذا البيع صحيحٌ، إلّا أنّه يُعتبر فيه أن لا يكون مجهولاً. ولا يصحّ أن يورد مثله إشكالاً ليُجاب عنه من قبل الأعلام ولترد التناقضات التي وقعوا فيها. غاية الأمر أنّه يلزم أن نبحث عن أنَّ هذا العقد هل يلزم منه الجهالة أم لا يلزم؟ وهذا البحث غير مرتبطٍ بمسألتنا.

لكن الأعلام[1] صرّحوا بكلمةٍ واحدةٍ: أنَّ البيع واقعٌ على المجموع، وثمن المجموع معلومٌ، وهذا كافٍ. واختار السيّد اليزدي قدس سره[2]: أنَّ الغرر بمعنى الخطر غير موجودٍ، وبمعنى الجهالة لا دليل عليه إلّا الإجماع، والقدر المتيقّن منه غير هذا المورد، أعني: معرفة ثمن المجموع.

أقول: الدليل على بطلان الجهالة في الثمن وفي المثمن غير منحصر في الإجماع، بل هناك رواياتٌ دالّةٌ عليه، وقد عقد لها في «الوسائل»[3] بابين.

---

(١) راجع الأقوال في المسألة فيما تقدّم آنفاً.

(٢) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للسيّد اليزدي) ٢: ٣٢٠-٣٢١، شرائط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع الفضولي مال نفسه مع مال غيره.

(٣) لعلّه إشارةٌ إلى البابين الرابع والسادس والعشرين من أبواب عقد البيع وشروطه من كتاب التجارة من الوسائل، فلاحظ.

والإشكال على ما أفاده الشيخ محمّد حسين الأصفهانيقدس سره[1] أشدّ؛ لأنّه أجاب عن الإشكال السابق على فرض توفّر القصد والرضا، أنّ المجموع غير موجودٍ، وليس ملكاً فلا يمكن أن يتعلّق به القصد، وإنّما الموجود والقابل للنقل وتعلّق القصد به هو هذا وذاك بعينه.

لكنّه هنا يقول: إنّه يُعتبر عدم الجهالة حال التسبيب إلى المعاملة، والفضولي الذي يريد أخذ الإجازة من المالك يحاول أن يوجد التسبيب إلى المعاملة، فيشترط فيه عدم الجهالة، والتسبيب موجودٌ على المجموع، وهو يعلم بقيمة المجموع.

نقول له: إنّ المجموع - على مسلكك - لا موجودٌ ولا مالٌ ولا ملكٌ ولا شيءٌ من الأشياء، فهو ليس قابلاً للبيع ولا للإجازة ولا للإنشاء ولا تعلّق القصد به، وليس عندنا في الخارج إلّا الكثرة في الأجزاء، والمفروض أنّ مقدار جزء الثمن الذي يعود إلى جزءٍ من المبيع مجهولٌ، فيكون حاله في البطلان كما لو قال: (بعت هذا بشيءٍ من الثمن، وذاك بشيءٍ من الثمن).

وأمّا الميرزا النائينيقدس سره[2] القائل بالانحلال فكأنّه يقول بوقوع العقد على المجموع وعلى الأجزاء، وقد تقدّم منّا محاولة تصحيح مقالتهم بالقول بأنّ العقد واحدٌ ينحلّ بالقوّة إلى عقودٍ كثيرةٍ، إلّا أنّه في المقام يدور الأمر بين احتمالات ثلاثة:

---

(١) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٢: ٣٣٤-٣٣٥، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، الردّ وأحكامه، بيع المملوك وغيره.

(٢) أُنظر: منية الطالب ١: ٣٠٨، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في بيع الفضولي، مسألة: لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه.

الأوّل: أن يُراد وقوع العقد على المجموع دون الأجزاء. وهذا خلاف مسلك الانحلال الذي يقولون به.

الثاني: أنّه وقع العقد على المجموع، ثُمَّ وقعت عقودٌ كثيرةٌ على الأجزاء، فانتقل المجموع ثُمَّ انتقلت الأجزاء. وهذا غير معقولٍ؛ لأنّه إذا أثّر العقد المتعلّق بالمجموع أثره، فقد انتقل المجموع، وليس هاهنا وسيلةٌ أُخرى لنقل الأجزاء له.

الثالث: أنّه وقع العقد على الأجزاء بالخصوص، وننكر وقوع العقد على المجموع، فيسقط جوابهم الذي ذكروه لدفع هذا الإشكال، ويكون الجهالة كالغرر واقعاً؛ لأنَّ ما هو المعلوم هو المجموع دون الأجزاء، مع أنّنا في المقام لا نعلم مقدار التقسيط على الفرض، وهذا هو معنى الجهالة. إذن لا يتمّ ما قالوه.

ثُمَّ إنَّ القائل بالانحلال يقول بتبعّض الصفقة، ومعنى تبعّضها هو أنَّ هنا صفقةً لها بعضٌ، فإذا خرج بعض ماله عن الصفقة وبان استحقاقه للغير، كان ذلك تبعّضاً للصفقة، ومثله لا يتناسب مع الانحلال؛ فإنَّ الأجزاء قد أُخذت عقوداً مستقلّةً. وعليه فالجمع بين مسلك الانحلال والقول بتبعّض الصفقة غير معقولٍ، إلّا أن يُقال بوقوع العقد على المجموع، أو برفع اليد عن هذا القول[1].

وأمّا جوابنا عن الإشكال فحاصله: أنّه إذا لزم الجهالة والغرر، كان العقد باطلاً لا محالة، إلّا أنَّ هذا غير مرتبطٍ بمسألتنا، أي: مسألة ضمّ ماله إلى مال غيره. فهنا نقول: لو أراد بيعهما معاً أو بيع ماله ومال شريكه في عين

---

(١) يعني: تبعّض الصفقة (المقرّر).

واحدة فهل يصحّ البيع أم لا يصحّ؟

فالبائع تارةً يقول: (بعت هذا ببعض الثمن) و(ذاك ببعض الثمن)، وأُخرى يقول: (بعت مجموعهما بثمنين)، فهذا البيع باطلٌ؛ للجهالة. وأمّا في أكثر الموارد فالثمن معلومٌ، والغرر منتفٍ. وأمّا في الموارد التي يقول البائع فيها: (بعتهما بعشرةٍ) فالمقصود في مثل ذلك هو بيع المجموع؛ ونحن إذ تصوّرنا إمكان وقوع المعاملة على المجموع مع عدم الانحلال، فيجب على كلٍّ من الشخصين الوفاء بالعقد، وهذا هو مقتضى القواعد والعرف. وعليه فهذه الإشكالات غير واردةٍ.

ثُمَّ إنَّ هذه المسألة (مَن باع ماله ومال غيره) ومسألة (مَن باع ما يملك وما لا يملك) من وادٍ واحدٍ، ولا ينبغي فصلهما وإن استقلّت الثانية ببعض الكلام؛ لأنَّهما مشتركتان في الإشكال القواعدي، فلا نعيده. نعم، لابدَّ أن ننظر إلى النصّ الوارد في المقام - أعني: صحيحة الصفّار - لنرى أنَّه هل يُستفاد منها الصحّة في تمام الموارد أم لا؟

حول تصحيح البيع في المقام وغيره بصحيحة الصفّار

فلنقرأ الرواية لنرى أنَّ بيع ما يملكه وما لا يملكه أو بيع ما يُملك وما لا يُملك - مع أنَّ صحّته على خلاف القواعد - هل يمكن أن يثبت بها في سائر الموارد أم في الجملة؟

وإليك نصّ الرواية كما رواها محمّد بن الحسن الطوسي بإسناده عن محمد بن الحسن الصفّار: أنّه كتب إلى أبي محمّد الحسن بن علي العسكري عليه السلام في رجلٍ له قطاع أرضين، فيحضره الخروج إلى مكّة، والقرية على مراحل من منزله، ولم يكن له من المقام ما يأتي بحدود أرضه وعرف حدود القرية

الأربعة. فقال للشهود: اشهدوا أنّي قد بعت فلاناً - يعني: المشتري- جميع القرية التي حدّ منها كذا، والثاني والثالث والرابع. وإنّما له في هذه القرية قطاع أرضين، فهل يصلح للمشتري ذلك، وإنّما له بعض هذه القرية، وقد أقرّ له بكلّها؟ فوقّع عليه السلام: «**لا يجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء من البائع على ما يملك**»[1]. ورواه الصدوق[2] بإسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، ورواه الكليني[3] عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسن. وهذان الطريقان الأخيران في أعلى درجات الصحّة.

والمسألة التي سأل عنها الصفّار وإن كان يُحتمل أن يكون السؤال عن قضيّةٍ خارجيّةٍ محلّ ابتلاء، إلّا أنّه لا يبعد أن يكون السؤال افتراضيّاً، فيسأله الراوي لضبطها في كتابه ولتبليغ الأحكام الشرعيّة.

أقول: أمّا قوله: «اشهدوا أنّي قد بعت فلاناً - يعني المشتري- جميع القرية التي حُدّ منها كذا والثاني والثالث والرابع» فيُحتمل أن يكون هو الآن بصدد الإنشاء؛ ليشهد الشهود عليه، كما يُحتمل احتمالٌ آخر.

وأمّا قوله: «فهل يصلح للمشتري ذلك» فهذا سؤال عن أنّه إذا وقع مثل هذا الإنشاء، فهل يصحّ للمشتري أن يقبله أم لا؟ مع أنّ المعاملة لم تتمّ، والرواية لم تنصّ إلى وقوع المعاملة. وأُخرى تعرض المسألة بعد تماميّة المعاملة، ويسأل الصفّار عن تعيين تكليف ذلك الرجل الذي لم يكن يعلم حدود

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٥١، كتاب التجارات، الباب ١١، الحديث ١٦، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٣٩، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ٢، الحديث ١.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٤٣، باب إحياء الموات والأرضين، الحديث ٣٨٨٦.

(٣) الكافي ٧: ٤٠٢، كتاب الشهادات، باب النوادر، الحديث ٤.

أرضه، فأنشأ البيع على المجموع، فهل المعاملة صحيحةٌ أم لا؟

وهل يصلح أن تكون تمام القرية له - لو كان الصفّار يحتمل ذلك- أم يكون له ما يملكه منها، وإنّما له بعض هذه القرية، وقد أقرّ لها بكلّها؟ وفيه احتمالان:

أحدهما: أنّه ملّكه بالبيع كلّ القرية.

وثانيهما: أنّه اعترف له بالبيع[1].

وبناءً على الاحتمالين السابقين قد يرد هنا احتمالان:

أحدهما: أنّه على تقدير تماميّة المعاملة، يُسأل عن الواقعة، فيجيب الإمام أنّ هذه المعاملة تنفّذ فيما له، وتبطل فيما ليس له. وقد وجب الشراء من البائع فيما له، ولا يمكن له الردّ. ويُحتمل: أنّه يسأل عن القضيّة الشخصيّة، ويجيب الإمام عن كبرى كلّيّةٍ، وأنّه لا يجوز بيع ما لا يملك، يعني: سواء اتّصل بمالٍ آخر أو كان مستقلاً، وعدم الصحّة بمعنى عدم التأثير الفعلي.

وثانيهما: أنّه على تقدير أنّ القضيّة ليست واقعيّةً، بل بنحو السؤال عن مسألةٍ، فيكون المراد بيان الكبرى وأنّ بيع ما لا يملك غير جائزٍ، إذن فلا يصلح للمشتري القبول. وقوله عليه السلام: «قد وجب الشراء» بنحوٍ كلّي، يعني: يصحّ الشراء فيما هو مملوكٌ، فيكون دليلاً على بطلان بيع ما يملك وما لا يملك.

وقد حمله الأعلام على أنّ السؤال بعد تماميّة المعاملة، مع أنّه يظهر من عدّة شواهد من الرواية أنّه سؤالٌ قبل الوقوع، وأنّه هل يصلح للمشتري القبول أم لا؟ والإمام حين يجيب إنّما نظره إلى الجواب عن هذا السؤال،

(١) هذا لم يذكره السيّد نصّاً (المقرّر).

فيكون حاصله بطلان أساس المعاملة وعدم قابليّتها للقبول.

فإذا كان السؤال بعد وقوع المسألة، فللرواية دلالةٌ في الجملة على الصحّة، فيقع البحث عن إطلاقها ومقدار شمولها لتمام الجهات. وإذا كان بنحو السؤال الفقهي على ما هو ديدن الرواة، فدلالتها على الصحّة منتفيةٌ، بل لنا أن نقول: إنّها دالّةٌ على البطلان.

وليُعلم: أنَّ سائر نسخ مكاتبة الصفّار - سواء المنقولة في «الكافي»[١] و«الفقيه»[٢] و«التهذيب»[٣] و«مرآة العقول»[٤] و«الحدائق»[٥]- على النحو المذكور في «الوسائل»[٦] إلّا ما كان فيه اختلاف يسير. غير أنّه في «الوافي»[٧] لم ينقل قوله: «وإنّما له في هذه القرية قطاع أرضين، فهل يصلح للمشتري ذلك» وفي «المستدرك»[٨] عن «النهاية»[٩] للشيخ: أنّه كتب إليه رجلٌ ... الخ.

---

(١) تقدّم تخريجها عنه آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجها عنه آنفاً.

(٣) تقدّم تخريجها عنه آنفاً.

(٤) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٢٤: ٢٦٠، كتاب الشهادات، باب النوادر، الحديث ٤.

(٥) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٨: ٣٨٦، كتاب التجارة، أحكام العقود والمعاملات، الفصل الأوّل، المقام الثاني، المسألة الثالثة، المقام الأوّل.

(٦) تقدّم تخريجها عنه آنفاً.

(٧) الوافي ١٧: ٥٢٥، كتاب المعايش والمكاسب والمعاملات، أبواب أحكام التجارة، الباب ٨٣، الحديث ١.

(٨) مستدرك الوسائل ١٣: ٢٣٠، كتاب التجارة، أبواب العقد وشروطه، الباب ٢، الحديث ١.

(٩) النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٤٢١، كتاب المتاجر، باب بيع المياه والمراعي وحريم الحقوق ...، الحديث ٤.

واختلاف نسخة «النهاية» غير مهمٍّ؛ فإنَّه ليس كتاب روايةٍ، وإنَّما هو نقلٌ بالمعنى، فهو لم ينقل كلّ خصوصيّات القضيّة.

وإنَّما الكلام في «الوافي» مع أنَّ إتقانه كبيرٌ، والذي أظنّه أنّه اشتباهٌ من الناسخ؛ إذ قد يصادف كلمتين متماثلتين في الكلام، وحينما يصل إلى الأُولى ينتقل إلى ما بعد الثانية، ويسقط ما بينهما سهواً، وذلك في المقام قوله: «وإنّما له» ... «وإنّما له»، فتوهّم الناسخ أنَّ الثانية هي عين الأُولى، فهو اشتباه من المؤلِّف أو الناسخ.

وحين نرى هذه الفقرة في سائر المصادر، يتّضح لنا أنَّ إضافتها تحتاج إلى تعمّدٍ مقطوع العدم، مع أنَّ الاشتباه في السقوط قد يحدث، لاسيّما في ضوء النكتة التي ذكرناها، فيرجّح كون العبارة ثابتةً لا محالة.

وفي «الكافي» ورد ذيلٌ للرواية غير موجود في «الوسائل»، ولعلّ السرّ في ذلك هو أنَّ مكاتبات الصفّار كانت متفرّقةً، وقد جمعها المشايخ في كتبهم، ولذا نرى بعضهم قدّم وبعضهم أخّر، ولو كانت تعابيرها مرتّبةً بحسب الأصل عند السؤال من الإمام لوضعها المؤلّفون على حالها. وبناءً عليه فلا يمكن جعل مكاتبةٍ قرينةً على المراد من مكاتبةٍ أُخرى.

وإليك نصّ الرواية كما في «الكافي»: محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسن: أنّه كتب إلى أبي محمّدعليه السلام: في رجلٍ باع ضيعته من رجلٍ آخر، وهي قطاع أرضين، ولم يعرف الحدود في وقت ما أشهده. وقال: إذا ما أتوك بالحدود فاشهد بها. هل يجوز له ذلك أو لا يجوز له أن يشهد؟

فوقّععليه السلام: «**نعم، يجوز. والحمد لله**».

وكتب إليه رجلٌ كان له قطاع أرضين، فحضره الخروج إلى مكّة والقرية على مراحل من منزله، ولم يؤتِ بحدود أرضه، وعرّف حدود القرية الأربعة، فقال للشهود: اشهدوا أنّي قد بعت من فلان جميع القرية التي حدّ منها كذا، والثاني والثالث والرابع، وإنّما له في هذه القرية قطاع أرضين. فهل يصلح للمشتري ذلك، وإنّما له بعض هذه القرية، وقد أقرّ له بكلّها؟ فوقّع عليه السلام: «**لا يجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء على البائع على ما يملك**».

وكتب: هل يجوز للشاهد الذي أشهده بجميع هذه القرية أن يشهد بحدود قطاع الأرض الذي له فيها، إذا تعرّف حدود هذه القطاع بقومٍ من أهل هذه القرية إذا كانوا عدولاً؟ فوقّع عليه السلام: «**نعم**»[1].

قوله عليه السلام: «**وقد أقرّ له بكلّها**» يعني: باعها له، لا أنّه إقرارٌ بالمعنى المعروف. وقوله عليه السلام: «**فهل يصلح للمشتري**» فيه احتمالان:

أحدهما: أنّها قضيّةٌ خارجيّةٌ يسأل عنها الراوي، فيجيب الإمام عليه السلام بكبرى كلّيّةٍ أو بجوابٍ جزئيّ.

ثانيهما: أنّه سؤالٌ عن مسألةٍ كلّيّةٍ، وأنّه إذا وقع مثل ذلك ووقع إنشاءٌ، فهل يصلح لقبول المشتري أم لا يصلح؟ وليست المسألة الكلّيّة كالمسألة المبتلى بها، فيحتمل أنّه يسأل عن البيع الحاصل، ويحتمل أنّه يسأل عن جواز القبول.

ثُمَّ إنّه لو قام الدليل - ولا دليل[2]- على كون المسألة خارجيّةً والجواب كذلك، فإنّه يتحصّل ظهورٌ للرواية في أنّه صحّ البيع فيما يملكه، وبطل البيع

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) سيأتي من السيّد الأُستاذ الدليل على ذلك، وهو الفقرة الثالثة من رواية الكليني، فانتظر (المقرّر).

فيما لا يملكه، فيكون دليلاً على صحّة المعاملة.

وأمّا إذا سأل عن القضيّة الخارجيّة، وأجاب الإمامعليه السلام جواباً كلّيّاً، أو سأل عن قضيّةٍ كلّيّةٍ، وكان الجواب عنها لا محالة، فلابدَّ أن نرى أنَّ المراد من الكبرى هل هو أن يساوي بين بيع ما يملك وبيع ما لا يملك، أم أنّه يبطل بيع ما لا يملك، ويدلّ على البيع الصحيح بقوله: **«لا يجوز بيع ما ليس يملك، وقد وجب الشراء على البائع»** كما في «الكافي» وفي غيره **«من البايع على ما يملك»**. فتكون العبارة الثانية كبرى كلّيّةً أيضاً، وأنَّ الشراء إذا وقع على ما يملك فهو صحيحٌ؛ فإنَّ مجموع القرية وإن لم تكن له، إلّا أنَّ بعضها له على أيّ حالٍ.

فإذا كان مقتضى النظر والقاعدة هو بطلان البيع على ما يملك وما لا يملك، وتصدّي الرواية لبيان أمرٍ مخالفٍ للقاعدة يحتاج إلى مؤونةٍ وقرينةٍ، فتحمل على ما هو موافقٌ للقاعدة، وأنَّ هذا المجموع حيث إنّه لا يملكه، فالبيع فيه باطلٌ، وإنّما يصحّ البيع إذا وقع على خصوص ما يملكه.

وأمّا إذا كان النظر صحّة هذا البيع على مقتضى القاعدة، وكان حمل الرواية على بيان أمرٍ مخالفٍ للقاعدة يحتاج إلى مؤونةٍ، فتحمل على ما هو الموافق للقاعدة، فيكون المراد أنَّ الحكم الفعلي هو الصحّة على ما يملك، لو وقع العقد على ما يملك وما لا يملك، خصوصاً إذا كان التعبير بقولهعليه السلام: **«على البائع»**، كما في نسخة «الكافي». فظهور العبارة يختلف باختلاف النظر إلى ما هو مقتضى القاعدة.

وقولهعليه السلام: **«إذا عرّف حدود القطاع بقومٍ من أهل هذه القرية»** يُراد به أنّه لو عرف الشاهد حدود القطاع من شهود عدول من القرية، فهل يمكن أن يشهد بذلك أم لا؟

وفي ضوء هذه العبارة يرد إلى الذهن أنَّ القضيّة جزئيّةٌ شخصيّةٌ، فإن شهد بعض أهل القرية، هل تكون شهادتهم ماضيةً أم لا؟ فوقّع عليه السلام: (نعم).

فهل ينافي ذلك كلّيّة القضيّة؟ فإنَّه تارةً يسأل أنَّه في هذه القضية الواقعة هل يمكن تعيين ما يملك أو لا بشهادة أهل القرية؟ وأُخرى يُقال للإمام: إنَّك قلت: إنَّه لا يمكن إيقاع المعاملة على ما لا يملك، فلو أوقعها على خصوص أرضه التي يملكها، وأشهد على حدود القرية، فهل يصحّ ذلك أم لا، وإن لم يكن ببيعه؟ فقال: (نعم). ومعه فتكون القضيّة كلّيّةً قدرها المتيقّن مورد السؤال.

هل يمكن تصحيح البيع على بعض الوجوه؟

فإذا فهمنا أنَّ بيع ما يملك صحيحٌ وما لا يملك غير صحيحٍ، فهل يمكن لنا أن نتمّم بها سائر الخصوصيّات أم لا؟

وبعبارةٍ أُخرى: إذا بنينا على تماميّة دلالة الراوية على الصحّة في الجملة، على إشكالٍ فيه، فهل يمكن في ضوء الصحيحة- سواء في هذا الباب أو غيره ممّا له عنوانٌ مستقلٌّ - دفع الإشكالات والاحتمالات الواردة، كما إذا ضمّ إلى المملوك ما ليس بملكٍ عقلائيّاً كالحشرات أو شرعاً كالخمر أو الخنزير؟ فهل يصحّ مثله أم لا؟ وكذا لو كان بعض البيع وقفاً؟ وهل يصحّ في صورة جهل البائع أو جهل المشتري أو كليهما أو علمهما أو علم أحدهما؟ وهل يصحّ فيما إذا كانت الضميمة متّصلةً كالأراضي المتجاورة، أو منفصلةً كعباء وقباء؟ هل يمكن الالتزام بالصحّة في كلّ هذه الموارد من الصحيحة المتقدّمة؟ لابدَّ أن يقع الكلام عنها واحداً واحداً.

أما مسألة ضمّ ما لا يقبل التمليك إلى ما يقبله فهذه الرواية لو كانت الواقعة فيها جزئيّةً، فيمكن أن نتمّم دلالتها بطريق التمسّك بترك الاستفصال؛ إذ لو كان هناك فرقٌ بين ضمّ ما لا يملك وما كان وقفاً مثلاً لفصّل، فترك الاستفصال يدلّ على عدم الفرق بين الموردين، فتصحّ المعاملة، سواء كان المال الآخر ملكاً لغيره أو وقفاً.

وكبرى ترك الاستفصال وإن كانت صحيحةً كدليلٍ على العموم، إلّا أنّه في بعض المواضع لا يحتاج إليها، فلو كان الموضوع منصرفاً إلى أمرٍ معيّنٍ، فإنّه لا يحتاج إلى ترك الاستفصال. فلو قلت: (جئني بماءٍ)، وهو منصرفٌ إلى الماء العذب دون المالح الأُجاج، فإنّ ترك الاستفصال لا يدلّ على العموم. ومن هنا لابدَّ أن نعرف أنَّ حال الوقف في زمان الإمام العسكري عليه السلام كان شائعاً جدّاً أو كان نادراً، بحيث لو قلت: (نصف الدار ملكي) لسألك صاحبك: (من هو مالك النصف الثاني؟) ولا يخطر بباله الوقف، كما هو عليه الحال فعلاً، بالرغم من شيوع الوقف، فكيف في زمان الإمام العسكري عليه السلام وفي صدر الإسلام حين كانت الأوقاف أقلّ شيوعاً.

ولو شككنا في الانصراف، فلا إطلاق نتمسّك به، فاحتمال الانصراف إلى الملك دون الوقف كافٍ في إسقاط كون ترك الاستفصال دليلاً على العموم.

وعليه فما أفاده السيد اليزدي قدس سره[1] من كونه دليلاً على صحّة البيع بضميمة الوقف غير تامٍّ، فضلاً عن أن نصحّح به ضمّ أُمورٍ أُخر كبيع خمرٍ أو

---

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٥٥، شرائط المتعاقدين، بيع ما يقبل التمليك وما لا يقبله.

خنزير؛ لتوقّفه على ما لو كان ترك الاستفصال دليلاً على صحّة البيع فيما كان قابلاً للتملّك شرعاً وعرفاً، غير أنّه كان مملوكاً للغير أو وقفاً. وأنّنا احتملنا أنَّ ضمّ الخمر والخنزير يفترق عن ضمّ بيع باعتبار تحريم المعاملة عليهما، فضمّهما إلى المملوك مفسدٌ لها أساساً، والمفروض أنَّ القاعدة لا تقتضي الصحّة، ولا إطلاق في الرواية يقتضيها؛ لفرض كون القضيّة شخصيّةً، فمع وجود هذا الاحتمال لا يمكن إلغاء الخصوصيّة.

هذا كلّه إذا كان السؤال شخصيّاً والجواب شخصيّاً. وأمّا إذا فرض كون السؤال شخصيّاً والجواب كلّيّاً، والمناط هو الجواب فقد صرّح الميرزا النائيني قدس سره[1] في المسألة السابقة[2]: أنَّ السؤال وإن كان راجعاً إلى القرية، إلّا أنَّ المناط هو الجواب. وقضيّة عدم جواز بيع غير المملوك لا ربط لها بالمسألة، بل المناط هو الكبرى الثانية الواردة في الجواب في صحّة الاستدلال، أي: الدالّة على جواز الشراء فيما يملك، وإطلاقها يقتضي أنَّ الضميمة مهما كانت فالمعاملة صحيحةٌ.

أقول: هل إنَّ هاتين الكبريين مستقلّتان عن بعضهما، غير مرتبطتين بموضوع السؤال، أم هما واردتان على ذلك الموضوع، كما هو الواقع الذي لا شكّ فيه؟ وعليه فيكون المراد أنّه إذا باع ملك غيره مع ملك نفسه، فإنّه يصحّ فيما يملك ويبطل فيما لا يملك.

وليس المراد بالفقرة الثانية أنّه يجوز للإنسان أن يبيع ماله، وأنَّ المؤمنين

---

(١) أُنظر: منية الطالب ١: ٣١٨، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، مسألة: ما لو باع ما يقبل التملّك وما لا يقبله صفقةً واحدةً.

(٢) يعني بيع ما يملك وما لا يقبل التملك (المقرّر).

عند شروطهم، غايته يريد أن يقول: إنَّ من باع ملك نفسه وملك غيره، صحّ في ملك نفسه، وبطل في غيره بنحوٍ كلّي، فنفهم منها حينئذٍ حكم ضمّ ما هو ملكٌ للغير إلى ما هو ملكٌ لصاحبه.

وأمّا إسراء الحكم إلى ما لم يكن قابلاً للملك والبيع أصلاً غير ممكنٍ؛ إذ لابدَّ في التعميم من إلغاء الخصوصيّة، وأنّى لنا به، مع العلم بوجود الخصوصيّة في بيع الخمر والخنزير في نظر الشارع، واحتمال أن يكون ضمّها إلى مال الإنسان يبطل البيع أساساً.

ولو كان في المقام كبرى كلّيّة في موضوعٍ خاصٍّ، فهل يمكن أن نستفيد منها الصحّة في ضمّ ما لا يقبل التملّك أم لا؟

قد يُقال: إنَّه لا يمكن أن يُستفاد منها ذلك؛ لأنَّ بيع الوقف مثلاً باطلٌ؛ باعتبار أنَّه غير قابلٍ للتملّك[1]، لا باعتبار أنَّه ليس ملكي. فلو كان ملكي كالأوقاف الخاصّة فلا يمكن أن أبيعه أيضاً. وأمّا ملك الغير فهو شيءٌ قابلٌ للتمليك، فتصحّ المعاملة عليه؛ لأنَّه قابلٌ للتمليك. ففي الموارد التي يكون عدم ملكي مؤثّراً في بطلان المعاملة، يمكن تتميم صحّتها بالرواية. وأمّا فيما لم يكن قابلاً للتمليك، وكان مورد الكبرى راجعاً إلى ما يقبله بالخصوص، فلا يمكن تتميمها بالرواية.

أقول: الكبرى عندنا هي أنَّ بيع ما لا يملك باطلٌ، لا ما لا يقبل التمليك، وما لا يقبل التمليك إنّما لا يصحّ بيعه باعتبار أنَّه ليس ملكي؛ فإنَّ ما هو شرطٌ في صحّة البيع هو أن يكون ملكي، وعدم القابليّة للتمليك سببٌ

---

(١) الظاهر: أنَّ المراد هو عدم قابليّة التمليك، وإلّا تهافت القول به مع ملكيّة الأوقاف الخاصّة (المقرّر).

في عدم ملكيّتي، فلو كان ما لا يقبل التمليك ملكي، لجاز لي بيعه[1].

وعليه فسببيّة عدم قابليّة التمليك للبطلان لا دليل عليه؛ فإنَّ هذا كما هو غير قابلٍ للتملّك، فهو ليس ملكي أيضاً، وعدم كونه ملكاً لي هو السبب. وقوله عليه السلام: «يجوز البيع فيما يملك» لم يعنِ به أنّه يجب أن يكون قابلاً للتمليك.

نعم، قد يُلاحظ أنَّ القضايا السالبة، فيها ظهورٌ في نفي المحمول مع حفظ الموضوع، لا مع سلب الموضوع. فيُقال: إنَّ قوله عليه السلام: «وبطل فيما لا يملك» يعني: في موضوعٍ قابلٍ للملكيّة، فلو لم يكن قابلاً للملكيّة[2]، كان سلباً للقضية بسلب موضوعها.

على أنّه ليس ذلك من سلب الموضوع بالمعنى الذي يكون له ظهورٌ في خلافه؛ فإنَّ هذا التعبير لو أُلقي إلى العرف وقيل له: (لا يصحّ البيع فيما لا يملك) ثُمَّ يُقال للعرف: (إنَّ الخمر لا يملكه الإنسان؛ لأنّه غير قابلٍ للملكيّة)، ألا يفهم العرف ذلك من هذه العبارة ويقول: إنّه حيث لم يكن ملكاً للفرد، ولو بسلب القابليّة، فهو مندرجٌ في الكبرى؛ فإنَّ ما هو شرط المعاملة هو التملّك، فلو كان مال الغير أو لم يكن قابلاً للتملّك، لم يصحّ البيع. والقول بالميز بين هذين من كلام الصناعة لا من حديث سوق العقلاء.

فالسؤال وإن كان عن الأرض، إلّا أنَّ الجواب كان عامّاً[3]، فيندرج فيه

---

(١) هذا محالٌ؛ لأنّه خلف كونه لا يقبل التمليك (المقرّر).

(٢) هذا فيه خلطٌ بين التمليك والملكيّة، ومحلّ البحث هو التمليك، ومن المعلوم أنَّ سلبه لا يلازم سلب الملكيّة التي هي موضوع القضيّة في الرواية، على أنَّ هذه القضيّة من معدولة الموضوع لا من السالبة، فلا تكون مصداقاً للكبرى أصلاً (المقرّر).

(٣) سيأتي من السيّد الأُستاذ ما ينافي ذلك (المقرّر).

مورد السؤال، ويشمل نظائره كبيع الوقف بلا إشكالٍ.

وعليه فما يُقال من: أنَّ المناط هو عموم الجواب لا خصوص السؤال تامٌّ كبرويّاً، لكن ينبغي لحاظ الموارد. فلو سأل السائل عن قضيّةٍ شخصيّةٍ، وأجاب الإمامعليه السلام بكبرى كلّيّةٍ أو علّله بكبرى كلّيّةٍ، كان للجواب عمومٌ أو إطلاقٌ. ويمكن التنظير له بروايات الاستصحاب[1] أو رواية قاعدة التجاوز[2] أو روايات لا ضرر[3] المعلّلة بأُمورٍ كلّيّةٍ؛ فإنَّ: لا تنقض اليقين بالشكّ - مثلاً- إذا عرض على كلّ عاقلٍ، يرى أنَّ الحكم هو حكم اليقين والشكّ لا حكم الخصوصيّات.

وكذلك لو كان السؤال كلّيّاً، وإن كان الجواب جواباً عن هذه المسألة، كما لو قال: (كلّ مَن خرج من شيءٍ ودخل في شيءٍ آخر ما هو حكمه؟) فيقول: (ليس بشيءٍ)، فإنَّه يفهم منه الحكم الكلّي أيضاً.

وأمّا لو سأل السائل عن قضيّةٍ شخصيّةٍ، ولم يذكر في الجواب موضوع المسألة الشخصيّة، بل ذكر الحكم فقط، فإنَّه لا يُستفاد منها العموم.

وفي المقام هكذا، فإنَّ ما سأل عنه الصفّار قضيّةٌ خارجيّةٌ بحسب الصورة، إلَّا إذا استطعنا أن نستفيد منه العموم، وقد أجاب الإمامعليه السلام دون أن يذكر الموضوع، بل اقتصر على بيان الحكم. والموضوع مصداقٌ من

---

(١) راجع الروايات الواردة في الباب ٤٥، من أبواب الكلّيّات المتعلّقة بأُصول الفقه من الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة ١: ٦٢٧، وغيره.

(٢) راجع الروايات الواردة في الباب ٤٢، من أبواب الوضوء من وسائل الشيعة ١: ٤٦٨.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.

مصاديق ضمّ ما يملك إلى ما لا يملك، مع خصوصيّاتٍ زائدةٍ، وقد ذكر الإمام حكم ذلك، فالجواب جزئيّ، وقدره المتيقّن هو ما تقدّم. وإنّما يكون كلّيّاً لو ذكر فيه الموضوع فقيل مثلاً: (إذا باع ما يملك وما لا يملك، صحّ فيما يملك وبطل فيما لا يملك). والتعبير في المقام ليس كذلك.

فما قيل من أنّ الميزان هو عموم الجواب لا خصوص السؤال، غير منطبقٍ على المقام؛ فإنّ الجواب لا عموم له أصلاً. نعم، لو أمكن تتميم المسألة بترك الاستفصال أو إلغاء الخصوصيّة العرفيّة أو تنقيح المناط فهو، وإلّا فإنّه لا يتمُّ العموم. فإذا احتملنا وجود الخصوصيّة لضمّ الخمر أو الطنبور أو لعلم البائع أو نحو ذلك من الخصوصيّات، لم يمكن دفع هذا الاحتمال.

وأفاد المرحوم الميرزا النائيني قدس سره[1]: أنّنا نفهم من الرواية الانحلال. [أقول]: هل الانحلال دليلٌ على عموم الجواب؟ فإنّه لو تمّ لصحّ البيع على القاعدة، والمفروض تصحيحه بالرواية مع فرض بطلانه على القواعد. فكيف تقول: إنّ هذا العقد ينحلّ إلى عقدين، إذن فكلّ عقدٍ ينحلّ إلى عقدين صحيحٌ، وهو كما ترى!! مع أنّ الجواب لا عموم له؛ فإنّه لم يذكر فيه الموضوع. نعم، إن أمكن فهم العموم من السؤال، وتحميله على الصفّار نفسه فهو، وإلّا تعذّر فهم العموم لا محالة.

وبناءً عليه فلا يمكن أن يُستفاد من رواية الصفّار العموم أو الإطلاق لتصحيح بيع ما يقبل التملّك وما لا يقبله.

كما أنّنا يجب أن نلاحظ الخصوصيّات الواردة في السؤال أوّلاً، ثُمَّ نلغي

---

(١) أُنظر: منية الطالب ١: ٣٠٨، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في بيع الفضولي، مسألة: لو باع الفضولي مال غيره مع مال نفسه.

الخصوصيّة عنه. وليس معنى إلغاء الخصوصيّة أنّه يصير عامّاً شاملاً لسائر الخصوصيّات.

والوجه فيه: أنَّ للسؤال عدّة موارد:

منها: كون البائع عالماً.

ومنها: أنَّ بيع كلِّ القرية لم يكن بيعاً فضوليّاً لأجل أخذ الإجازة عليه، بل لتصحيح الشهادة على البيع وإرضاءً للطرف الآخر. فهو بالنسبة إلى ما عدا ما يملك بيعٌ صوريٌّ محضٌ، وليس بيعاً جدّيّاً فضوليّاً. ومعه نحتمل أنَّ الإنشاء الجدّي على مال الناس منضمّاً إلى ماله باطلٌ، كما نحتمل أنَّ العلم دخيلٌ في البطلان. فما الذي يمكن به دفع هذه الاحتمالات؟

والقدر المتيقّن من موارد إمكان التجريد عن الخصوصيّة هو بيع قطعة أرضٍ له وقطعة أرضٍ لغيره مجاورةٍ لها في عقدٍ واحدٍ، فيصحُّ بيعه ولو من دون إجازةٍ. وخصوصيّة القرية ملغاةٌ عرفاً. وأمّا بالنسبة إلى الأموال المنفصلة فعلى عهدة القائل به. وأمّا صورة ضمّ ما لا يقبل التملّك فعلى عهدة القائل به أيضاً.

وممّا قالوه في المقام: إنّه بعد أن قلنا بصحّة بيع ما يملك وما لا يملك ولو بحسب القواعد، كما سبق، اشترطوا هنا شرطاً، وهو أنّه إذا لم يجز الآخر لا تفسد المعاملة. فلو باع دينارٌ منه ودرهمٌ من غيره بدينارين ودرهمين، فإن لم يجز الآخر حصل الربا. وإذا باع عبداً آبقاً مع الضميمة، وكانت الضميمة للغير، فإذا لم يجز، كان العبد الآبق وحده مبيعاً، فيبطل البيع.

وكبرى ذلك: أنَّ الإجازة ليس لها دخلٌ في فساد أصل المعاملة. فإن كان لها دخلٌ، لم تتمّ المعاملة. ويجب أن نبحث في هاتين المسألتين بنحوٍ مبسوطٍ.

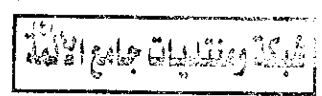
فإذا باع درهماً منه وديناراً من غيره بدرهمين وديناريـن، فهـل البيـع صحيحٌ مطلقاً، سواء أجاز أو لم يجز، أم باطلٌ مطلقاً، أم صحيحٌ إن أجاز وباطلٌ إن لم يجز، أم تختلف صحّته على القول بالكشف وغيره؟ احتمالاتٌ.

ومنشأ هذه الاحتمالات - قبل الرجوع إلى الروايات- قد يكون عدّة أُمورٍ؛ إذ هل يرى العقلاء وقوع المشابه في مقابل المشابه، كالدرهم في مقابل الدرهمين، والدينار في مقابل الدينارين، أم يجوز أن يقع في مقابل غيره، كالدرهم في مقابل الدينارين وبالعكس؟ أم يُقال: إنَّ المجموع في مقابل المجموع؟ وعلى هذا التقدير تارةً تُبسّط، فيقع الدرهم في مقابل الدرهمين وبعض الدينار، والدينار في مقابل الدينارين وبعض الدرهم، وتارةً أُخرى تُبسّط بحيث يقع الدرهم في مقابل الدينارين وبعض الدرهم، ويقع الدينار في مقابل الدرهمين وبعض الدينار.

وعلى أيّ حالٍ، فبعض هذه الاحتمالات تُبطل العقد مطلقاً، وبعضها تصحّحه مطلقاً، وبعضها على تفصيلٍ، على ما يأتي.

أمّا بحسب مقام التصوّر فإذا وقع هذا الدرهم في مقابل الدينارين، والدينار في مقابل الدرهمين، كما لو كان المتعاملان قد اتّفقا على ذلك من الأوّل، فحينئذٍ لا يلزم الربا. فلو كان لنا دليلٌ شرعيٌّ أو عقلائيٌّ بانصراف كلّ جنسٍ إلى غيره، كانت المعاملة صحيحةً مطلقاً؛ فإنّها ليست معاملةً ربويّةً وإن لم يكن القرار على ذلك.

وإذا عكسنا المطلب وقلنا بأنَّ كلّ جنسٍ ينصرف إلى مماثله، فالدرهم في مقابل الدرهمين، والدينار في مقابل الدينارين، كما لو كانا قد اتّفقا على ذلك من أوّل الأمر، فالمعاملة باطلةٌ، سواء أجاز أو لم يجز، وسواء قلنا بالكشف في



الإجازة أو النقل؛ فإنَّ المعاملة من أوّلها ربويّة، وليست المسألة محلّ أنظار الأصحاب، فلاحظ.

ولو قلنا بأنَّ المجموع في مقابل المجموع، فإن قال العقلاء بالانحلال، وأنَّ الدرهم في مقابل درهمٍ وجزءٍ من الدينار وبالعكس، فهو باطلٌ مطلقاً.

وإنَّما مورد الإشكال في المسألة هو أن تقع المعاملة على المجموع، ولا نقول بالانحلال إلى معاملتين، أو انصراف أحد الطرفين إلى شيءٍ، ولا يقال بالتقسيط عقلائيّاً. فنرى أنَّه إذا وقعت المعاملة وبمبادلة المجموع بالمجموع، هل يصير البيع ربويّاً أم لا؟

والبيع الربوي عبارةٌ عن بيع الفضّة بالفضّة مثلاً بمثلٍ، أو الحنطة مثلاً بمثله، فلو وقع العقد على مجموع الذهب والفضّة في مقابل مجموع مثله، فالمجموع لا يصدق عليه أنَّه ذهبٌ ولا فضّةٌ، لا في طرف الثمن ولا المثمن.

ثُمَّ إنَّ ما هو تمام ماهيّة المعاملة التي يُقال لها بيع - سواء في بيع الفضولي أو بيع الإنسان ماله أو مجتمعاً- أو صلح، إنَّما هو الإيجاب وحده على قولنا، والإيجاب والقبول على قولهم. أمَّا ترتّب الأثر على الإيجاب والقبول، فهو ممّا لا دخل له في الماهيّة أو في صدق البيع أو المبادلة الإنشائيّة، وإنّما يحصل الأثر نتيجةً للبيع من الأصيلين والإجازة من المالك؛ لأنَّه إنَّما يكون موضوعاً للحكم العقلائي بالصحّة ويؤثّر في النقل بهما معاً، لا أنَّ النقل المتحقّق له دخلٌ في الماهيّة، بل الماهيّة بعد تماميّتها تكون موضوعاً لحكم العقلاء ويترتّب عليها الأثر.

إذن عندنا ماهيّة معاملةٍ تامّةٍ من دون توقّع أثرٍ آخر، وهو التبادل الإنشائي الحاصل بالإيجاب وحده أو بالإيجاب والقبول، وهناك أيضاً الأثر

المترتّب عليه، وهو لا يتحقّق إلّا بصدور المعاملة من الأصيلين أو بالإجازة من المالك.

وحينئذٍ يأتي الكلام المعروف في باب الربا، وهو أنَّ ما هو حرامٌ في باب الربا هو أن تكون المعاملة ربويّةً عند تحقّق البيع. فإن كان هذا هو الميزان، ففي المقام عند مبادلة المجموع مع المجموع لم يكن البيع ربويّاً. وأمّا إن كان البيع الربوي من باب خذ الغايات واترك المبادئ، يعني: أنَّ غرض الشارع هو منع الفائدة والزيادة؛ فإنَّ معنى الربا هو ذلك، فإذا كان الميزان هو ذلك فالمعاملة باطلةٌ، سواء قبل الإجازة أو بعدها.

والوجه فيه: أنَّ مقداراً من المبيع وقع عليه البيع بلا ترقّبٍ لأمرٍ آخر ولا توقّفٍ على الإجازة. فالبيع الحاصل من نقل بعض المبيع في مقابل البعض باطلٌ، سواء أجاز أو لم يجز[1].

أمّا القول من أنّه إذا أجاز يصحّ وإلّا يبطل، فالوجه فيه: أنّه إذا لم يجز فكأنّه من الأوّل وقع على ماله وزيادة. مع أنَّ دليل الحرمة لم يرد على لفظ (كأنّه)، بل ورد على الحقائق الواقعيّة، فإن كانت الزيادة واقعيّةً، فهي حاصلةٌ من الأوّل. وعليه فالإجازة وعدمها ليست دخيلةً في المسألة، بل النظر إلى

(١) أقول: ما ذُكر لا ينسجم مع فرض عدم الانحلال؛ فإنَّ الفروض في المقام ثلاثة: إمّا أن يقع في مقابل درهمه الدرهمان أو الديناران والدرهمان كليهما أو الديناران بالخصوص، كما أنَّ هناك عدّة احتمالاتٍ في التقسيط. وعلى أيّ صورةٍ من ذلك تصحّ المعاملة لا محالة، وهو وقوعها وصرفها في غير الجنس بالخصوص. فإطلاقه القول بالبطلان مع اعترافه بلزوم البيع في البعض - وهو ممّا يقتضي الانحلال أو التقسيط وغضّ النظر عن المجموع- ممّا لا ينسجم (المقرّر).

مبادلة المجموع بالمجموع بمعاملةٍ واحدةٍ عند العقلاء. ودعوى أنَّ المجموع لا وجود له كلامٌ فلسفيٌّ لا فقهيّ. وإذا لوحظ المجموع، فالأجزاء مغفولٌ عنها، فحين المعاملة لم يكن ربا، وحين ترتّب الأثر لم تكن معاملةٌ، فيقع البيع صحيحاً. فإن استطعتم إقامة الدليل على أنَّ الميزان هو النتائج لا المقدّمات، وأنَّه إنَّما قيل: (يحرم البيع الربوي) مسامحةً، وإنَّما كان باطلاً لا لأنَّه ربويّ، بل لمنع الزيادة الحاصلة في الأثر المترتّب عليه [لكان ما ذهبتم إليه تامّاً، إلَّا أنَّنا] عندنا دليل على الخلاف؛ فإنَّه يُستفاد من الروايات أنَّ الميزان في الحرمة ليست النتائج، ولا المنع عن أن يدخل في جيبك زيادةٌ، ولذا جازت الزيادة في الأعيان غير الربويّة وإن كانت أضعافاً مضاعفةً. وفي المكيل والموزون وردت طرقٌ للتخلّص من الربا، فنعرف أنَّ الشارع لا يعارض النتيجة، بل مجرّد الخروج بالمعاملة عن الربويّة كافٍ.

ولا ينبغي أن يدخل الاستحسان في البحث، وأن نقول: إنَّه بالربا يختلّ نظام المجتمع؛ فإنَّ البنوك مبنيّةٌ على الربا ولم يختلّ النظام! ولولا التعبّد الشرعي لكان الربا من أحسن الطرق!

فهذا الاستحسان من قبيل أن يُقال: إنَّ الخمر إنَّما حُرّم لحرارة الهواء في الحجاز، وعليه فهو في سيبيريا ليس بحرامٍ. فإدخال العقل والاستحسان في المسألة فيه مفسدةٌ. ثُمَّ إنَّ القرض الربويّ إذا لم يكن موجوداً، فإنَّ كثيراً من الناس سوف تعطّل حياتهم؛ فإنَّ كلّ البنوك ربويّةٌ، ولا تعطي إلَّا بالفائدة، ومن يدفع للناس بلا فائدةٍ!! ولعلّه إذا لم يحرّم الربا كان السوق أنفع. إذن فينبغي الالتزام بمقدار التعبّد لا أكثر[1].

---

(١) لا يخفى أنَّ هذا الكلام باطل عقائديّاً وإسلاميّاً، والجواب موكولٌ إلى محلّه (المقرّر).

دلالة الروايات الواردة في المقام على التخلّص من الربا

ويُستفاد من الروايات أنَّ الميزان في ذلك هو مقام الإنشاء في حرمة البيع الربويّ وبطلانه، لا النتيجة.

فمنها: ما ورد في الباب السادس من أبواب الصرف: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: سألته عن الصرف فقلت له: الرفقة ربما عجّلت فخرجت، فلم تقدر على الدمشقيّة والبصريّة، وإنّما يجوز نيسابور الدمشقيّة والبصريّة. فقال: «**وما الرفقة؟**». فقلت: القوم يترافقون ويجتمعون للخروج، فإذا عجّلوا فربما لم نقدر على الدمشقيّة والبصريّة. فبعثنا بالغلّة، فصرفوا ألفاً وخمسين منها بألفٍ من الدمشقيّة والبصريّة. فقال: «**لا خير في هذا. أفلا يجعلون فيها ذهباً؛ لمكان زيادتها**».

فقلت له: أشتري ألف درهمٍ ودينارٍ بألفي درهم. فقال: «**لا بأس بذلك. إنَّ أبي كان أجرأ على أهل المدينة منّي، فكان يقول هذا، فيقولون: إنَّما هو الفرار. لو جاء رجلٌ بدينارٍ، لم يعط ألف درهم، ولو جاء بألف درهمٍ لم يعط ألف دينار. وكان يقول لهم: نِعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال**»[1].

فلو كانت النتائج هي الميزان، لكانت النتائج هي النتائج. فيعلم من جواز الفرار من الحرام إلى الحلال أنَّ البيع غير منحلٍّ، وإلَّا لوقع بعضه في مقابل البعض، ولما وقع حلالاً.

---

(١) الكافي ٥: ٢٤٧، كتاب المعيشة، باب الصروف، الحديث ٩، من لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩٠، باب الصرف ووجوهه، الحديث ٤٠٤٣، تهذيب الأحكام ٧: ١٠٤، كتاب التجارات، الباب ٨، الحديث ٥١، ووسائل الشيعة ١٨: ١٧٨، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٦، الحديث ١.

نعم، هاهنا قرارٌ مفاده: أنَّ كلّ جنسٍ ينصرف إلى غير جنسه، وهو أمرٌ غير عقلائيّ، ولا يُستفاد من الرواية.

ثُمَّ إنَّ ما تقدّم من مبادلة مجموعٍ بمجموعٍ لا إشكال فيه؛ إذ لا يصدق عليه عنوانٌ ربويّ. والفائدة إنَّما تحصل بالأثر الناتج من المعاملة لا من المعاملة نفسها. والأثر يكون بعد القسمة لا بنفس المعاملة. إذن فالمعاملة صحيحةٌ بحسب القواعد ولو من دون إجازةٍ؛ لأنَّها لا ربط لها بالإنشاء، وإنَّما لها دخلٌ في الأثر. وإنَّما تبطل هذه المعاملة بدليلٍ خاصٍّ إن كان.

ثُمَّ لابدَّ لنا أن نلاحظ دلالة الروايات على عدّة مسائل:

الأُولى: أنَّه هل يستفاد منها صرف كلّ جنسٍ إلى ما يخالفه، كما نقل عن بعض الفقهاء؟ بل قيل بأنَّ كلام بعضهم يُشعر بالإجماع عليه.

الثانية: هل الروايات مختصّةٌ بصورة اختلاف سعر النقدين الدمشقي والعراقي، فلو أراد التخلّص من الربا بهذا النحو المذكور في الرواية في هذا الموضوع الخاصّ فهو، بخلاف تعميمها إلى سائر الموارد؟

الثالثة: أنَّ هذه الروايات دالّةٌ على جواز بيع درهمٍ ودينارٍ من شخصٍ واحدٍ بدرهمين ودينارين، فهل تشمل ما إذا كان الدرهم والدينار لشخصين أصيلين أم لا؟

الرابعة: أنَّه هل يمكن أن تشمل الفضولي أم لا؟ فلو كان الدرهم لي والدينار لغيري، فبعته بدون إجازته، فهل يقع البيع صحيحاً أم لا؟

فإذا استفدنا من الروايات أنَّه لا فرق بين الفضولي وغيره، ولا بين الشخص والشخصين، ولم نقل بالانصراف، صحّ البيع فيما يملكه، سواء أجاز أو لم يجز.

المسألة الأولى

وليُعلم: أنَّ رواية عبد الرحمن المتقدّمة صحيحةٌ، وأنَّ رواتها كلّهم ثقاتٌ، وأنّها مضمرة، إلّا أنّه يظهر من ذيلها أنَّ قولهعليه السلام: «**وكان أبي أجرأ على أهل المدينة منّي**» من كلام مولانا الإمام الصادقعليه السلام نفسه، كما يظهر من سؤال محمّد بن المنكدر من الإمام الباقرعليه السلام في الرواية الآتية.

فهل يستفاد منها صرف كلّ جنسٍ إلى ضدّه أم لا؟

قولهعليه السلام: «**أفلا يجعلون فيها ذهباً؛ لمكان زيادتها**» هل يريد به جعل الذهب في مقابل الزيادة أم لغرض التخلّص من الربا بلحاظ الزيادة؟ فإن كان المراد الأوّل، كان مراده أنَّ بيع المجموع ليس باطلاً، ومعه لا يُستفاد انصراف كلّ جنس إلى ما يخالفه ولو من دون قصدٍ، كما يذكر الفقهاء.

وأمّا على الثاني فيكون المراد: لماذا لا تجعلون الذهب في مقابل الزيادة حتّى تتخلّصوا من الربا؟ فيكون دالاً على صرف كلّ جنسٍ إلى ما يقابله مع القصد.

ولا تتوهّموا ما توهّمه محمّد بن المنكدر - في الرواية الآتية- من أنّه أيّ عاقلٍ يبيع الدينار بألف درهمٍ؟ فإنّه لا مانع من ذلك إذا ترتّب عليه غرضٌ ومصلحةٌ. وهذا نظير بيع الشرط؛ حيث يُقال: أيّ عاقلٍ يبيع الدار التي تساوي عشرة آلاف بخمسة آلاف؟ فهذا الاستبعاد في غير محلّه؛ لأنَّ الشخص الذي يعلم أنّه سيكون له مالٌ يدفعه في ذلك الحين يحصل له من الآن الجدّ إلى البيع.

ففي المقام أيضاً حين يرى المتعاملان أنَّ ألف درهمٍ في مقابل الألفين لها قيمةٌ، يحصل لهم الجدّ بذلك، لكن لأجل الخروج عن الربا يضعون ديناراً؛

لتكون الدراهم في مقابله، فيحصل الجدّ بهذا الاعتبار.

قوله: (فقلت: أشتري ألف درهم وديناراً بألفي درهم. فقال: «**لا بأس بذلك**») مثال لما ذكره الإمامعليه السلام من إضافة دينارٍ إلى الدراهم وإن كان كلا الأمرين في كلامهعليه السلام محتَملاً، أعني:

١. كون المجموع في مقابل المجموع.

٢. كون الجنس منصرفاً إلى الجنس الآخر.

إلَّا أنَّ كلام الراوي في هذه الفقرة من الرواية ظاهرٌ في كون المجموع في مقابل المجموع، لا بالصرف، وأجاب الإمامعليه السلام بالقول: «**لا بأس بذلك**».

ثُمَّ يتّضح من الفقرة الواردة في الرواية: «إنَّ أبي كان أجرأ على أهل المدينة مني فكان يقول هذا، فيقولون: إنَّما هو الفرار، لو جاء رجلٌ بدينارٍ، لم يُعطَ ألف درهم، ولو جاء بألف درهم لم يُعطَ ألف دينار، وكان يقول لهم: نِعمَ الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال»[١] أنَّ الفرار على نحوين بهذا اللحاظ: إمّا بصرف كلّ جنسٍ إلى ما يقابله، بصرف الألف درهم إلى الدينار الواحد، وهذا ما لا يقوم به الناس، وإمّا ببيع المجموع بالمجموع. وكلاهما فرارٌ من الحرام إلى الحلال.

إذن فلا يمكن أن يستظهر من الرواية صرف الجنس إلى ما يقابله، إن لم نستظهر الوجه الآخر.

ومنها: ما عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «**كان محمّد بن المنكدر**[٢] **يقول لأبيعليه السلام: يا أبا جعفر رحمك الله! والله إنّا لنعلم أنّك لو أخذت**

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) قال السيّد الأُستاذ: وهو من رجال العامّة الذين لهم ميلٌ إلى الأئمّةعليهم السلام (المقرّر).

ديناراً والصرف بثمانية عشر، فدرت المدينة على أن تجد مَن يعطيك عشرين ما وجدته، وما هذا إلّا فرارٌ. فكان أبي يقول: صدقت والله، ولكنّه فرارٌ من باطلٍ إلى حقٍّ»[1][2].

ومنها: ما عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: سألته عن رجلٍ يأتي بالدراهم إلى الصيرفي، فيقول له: آخذ منك المائة بمائة وعشرين أو بمائة وخمسة (خمسين خ ل) حتّى يراوضه على الذي يريد. فإذا فرغ جعل مكان الدراهم الزيادة ديناراً أو ذهباً، ثُمَّ قال له: قد راددتك البيع، وإنّما أُبايعك على هذا؛ لأنَّ الأوّل لا يصلح، أو لم يقل ذلك، وجعل ذهباً مكان الدراهم. فقال: «**إذا كان آخر البيع على الحلال، فلا بأس بذلك ...**» الحديث[3].

وفيه احتمالان: أنّه بلحاظ الزيادة أو في مقابل الزيادة.

فلو حصلت المعاملة على الزيادة لكانت ربويّةً، ولكن إذا جعلوا ديناراً، كانت المعاملة صحيحةً.

والعبرة بما وقعت عليه الصيغة، لا بالمقاولة الأُولى.

ومنها: ما عن الحلبي (في صحيحةٍ) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**لا بأس**

---

(١) الكافي ٥: ٢٤٧، كتاب المعيشة، باب الصروف، الحديث ١٠، تهذيب الأحكام ٧: ١٠٤، كتاب التجارات، الباب ٨، الحديث ٥٢، ووسائل الشيعة ١٨: ١٧٩، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٦، الحديث ٢.

(٢) يعلم من ذلك أنَّ هذا هو نفس ما أشار إليه مولانا الصادق عليه السلام في الرواية السابقة، ومعه لا يمكن استفادة صرف الشيء إلى غير جنسه منها (منه دام ظلّه).

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ١٠٥، كتاب التجارات، الباب ٨، الحديث ٥٥، إلّا أنَّ فيه: «إذا كان إجراء البيع على الحلال ...»، ووسائل الشيعة ١٨: ١٨٠، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٦، الحديث ٣.

بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين. إذا دخل فيهما ديناران أو أقلّ أو أكثر، فلا بأس به»[1].

وهذه لا يُستفاد منها الصرف: بأن يجعل الألف درهم في مقابل الدينارين، بل لا وجه لذلك إلّا كون المجموع بالمجموع.

إذن فما صرّح به الفقهاء لا يمكن استفادته من الروايات، وهو أنّ التخلّص من الربا يكون بالصرف التعبّدي غير الاختياري. وأمّا كون هذا الصرف غير موجودٍ جزماً فباعتبار أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يتحدّثون في مثل ذلك في مقابل العامّة، فلا يكون حديثهم تعبّديّاً، بل على طبق الموازين العقلائيّة. وإذا كان الصرف غير الاختياري شرعيّاً، فهو غير عقلائيّ. وعليه فغاية ما يُستفاد هو الصرف الاختياري الإرادي، وبه يتخلّص من الربا، أو يكون المجموع في مقابل المجموع، وكلاهما وجهٌ عقلائيّ. وعلى أيّ حال فلا يتمّ ما ذكره الأعلام في المسألة.

المسألة الثانية

هل يُستفاد من الروايات اختصاص التخلّص من الربا بالموارد المذكورة في هذه الروايات، فلا تشمل كلّ زيادة؟ وعليه فبيع الصرف لابدَّ أن يكون مِثلاً بمثلٍ ولو كانت قيمته أعلى، ولو لم تكن زيادةٌ لكان هذا الحكم ثابتاً؛ لأنّه من باب الصرف لا من باب الربا؛ إذ الدراهم الدمشقيّة لقلّة قيمتها كانت ضعف الدراهم الأُخرى عدداً، لكن مع ذلك لابدَّ أن يكون مِثلاً بمثلٍ، فلا

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٠٦، كتاب التجارات، الباب ٨، الحديث ٦٢، ووسائل الشيعة ١٨: ١٨٠، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٦، الحديث ٤.

يمكن التعدّي إلى مورد أخذ الزيادة.

أو نفهم عدم الاختصاص بموضوعٍ خاصٍّ، بل ينتفي الربا أصلاً؛ فإنّه فرارٌ من الباطل إلى الحقّ، وهي قاعدةٌ كلّيّةٌ كبرويّةٌ دالّةٌ على جواز ذلك، فالاختصاص بصورة زيادة السعر غير تامٍّ.

كما أنَّ صحيحة الحلبي القائلة بأنّه (إذا دخل فيهما ديناران أو أقلّ أو أكثر فلا بأس) تدلّ على أنَّ العقد صحيحٌ على الإطلاق؛ لأغراضٍ لا دخل لها في الموضوع؛ فتصحّ الزيادة لو كان الطريق حقّاً شرعاً.

بقي عندنا مسألتان:

إحداهما: أنَّ هذه الأدلّة هل تشمل الاثنين أم تختصّ بالفرد الواحد؟

وثانيتهما: أنّها هل تشمل الفضولي أم لا؟[1]

ثُمَّ إنَّ هناك جهةً غير مرتبطةٍ ببحثنا كلّ الربط، ولكنّها من المسائل المشكلة عند الفضلاء، وهي أنَّ التخلّص من الربا كيف يكون جائزاً مع وجود النهي الشديد عليه وبيان مفاسده؟

حول أقسام الربا وأحكامه

ولابدَّ لنا أن نرى أقسام الربا، ليتّضح لنا أنَّ ما يأباه العقل من الربا هل هو تمام أقسامه أم بعضها؟ ثُمَّ نلحظ أنَّ الروايات التي بيّنت طرقاً للفرار من الربا هل تشمل كلّ الأقسام أم بعضها؟

وليُعلم أنَّ ما أُطلق عليه الربا في الروايات[2] قسمان رئيسيان:

---

(١) هذا ما سيأتي بيانه تحت عنوان المسألة الثالثة والرابعة في: ص٧٠ من هذا الكتاب.

(٢) راجع الروايات الواردة في أبواب الربا من كتاب التجارة من وسائل الشيعة ١٨: ١١٧، وغيره.

القسم الأوّل: ما كان راجعاً إلى الذهب والفضّة والمكيل والموزون، من حيث حرمة الزيادة فيها، ووجوب كونها مِثلاً بمثلٍ. ويُلاحظ: أنَّ هناك صنفين من نوعٍ واحدٍ، كالعنبر والشنبة من الرز أو الحنطة والشعير أو الليرة الإنجليزيّة والعثمانيّة؛ فإنّهما يختلفان بحسب القيمة السوقيّة كثيراً. وكالأصل والفرع الوارد في الروايات، كالدهن والحليب والكشك؛ فإنَّ قيمهما تختلف اختلافاً كبيراً.

فما كان فيه فرقٌ بين القيمتين إذا أردنا لحاظه نرى أنَّ تبديل حنطةٍ بأكثر منها من الشعير، ليس فيه تلك المفاسد الاقتصاديّة التي تذكر للربا، بل هو أمرٌ عقلائيّ. فلو قطعنا النظر عن الشرع لم يكن ذلك ربا؛ فإنّه لم تصل إلى شخصٍ زيادةٌ؛ إذ المدار في الزيادة هي زيادة القيمة لا زيادة الوزن أو الكيل في نظر العقلاء وأهل السوق.

القسم الثاني: ما لا يختلف قيمته، كمنّ الحنطة من صبرة ومنّين من الحنطة من صبرةٍ أخرى؛ إذ في مثل ذلك لا يتعلّق غرضي وكسبي ببيع منٍّ بمنّين، ما لم يكن هناك جهاتٌ أُخر من المصالح السوقيّة، كما لو باع منّاً واحداً نقداً بمنّين مؤجّلاً؛ إذ يكتسب المنّ الواحد قيمةً؛ باعتبار المدّة المقترنة به؛ فإنَّ العقلاء يقولون بأنَّ للأجل قسطاً من الثمن مثلاً. وفي القرض يعطي مائة ليأخذها بمائة وعشرين. فهذا فيه نحوٌ واحدٌ من المفاسد.

وهذه معاملةٌ ربويّةٌ واضحةٌ، والربا الذي فيه مفاسد هو هذا القسم بالخصوص. وأمّا القسم الأوّل فليس فيه مفاسد اجتماعيّة، وإنما هو تحميلٌ على عقولنا وتعبّدٌ شرعيٌّ؛ إذ العبرة بالزيادة هي القيمة لا الوزن، فإنَّ الحقّة من الخسّ كثيرٌ ولكن يعدلها بل يفوقها حبّةٌ واحدةٌ من الفيروز.

بيان بعض علل تحريم الربا

فلابدَّ من مراجعة الروايات المشتملة على نكتة حرمة الربا، والروايات السابقة المجوّزة للربا بالحيلة؛ لنرى مقدار ما أجازته منه، فنقتصر على موارد‌ها.

أمّا قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنْ الرِّبَا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾[1] فقيل: إنَّ العبّاس أو خالد بن الوليد أراد أن يأخذ ما أعطاه من الربا، فنهت الآية عن ذلك[2]. فهنا نتكلّم في جهتين:

الجهة الأُولى: أنَّ هذا القرض في الجاهليّة لو كان له طريقٌ للفرار منه، فلماذا لم يبيّنه النبيّ صلى الله عليه وآله من أوّل الأمر، فيرتفع موضوعاً قوله تعالى: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنْ اللَّهِ﴾ بل كان يقول: (كلوا الربا بهذا الطريق)، ولا يبقى الأمر إلى زمان مولانا الإمام الباقر عليه السلام حتّى يبيّنه عليه السلام، ولم يبيّنه على ما سنشير إليه؟

الجهة الثانية: أنَّ الآية اعتبرت أخذ الربا ظلماً بأخذ الزيادة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾. وكونه ظلماً لا لأنّه حرّمه الشارع، بل حرّمه لأنّه ظلمٌ. والظلم ممّا لا يمكن تحليله.

وأمّا الروايات فإليك طائفةً منها:

فمنها: رواية محمّد بن سنان أنَّ عليَّ بن موسى الرضا عليه السلام كتب إليه فيما

---

(١) سورة البقرة، الآيتان: ٢٧٨-٢٧٩.

(٢) أُنظر: أسباب نزول الآيات (للواحدي): ٥٨-٥٩، سورة البقرة، مفاتيح الغيب ٧: ٨٣، تفسير سورة البقرة، كنز العرفان في فقه القرآن ٢: ٣٨، كتاب البيع، الآية الثالثة، وغيرها.

كتب من جواب مسائله: «وعلّة تحريم الربا لما نهى الله عزّ وجلّ عنه، ولما فيه من فساد الأموال؛ لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين، كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الآخر باطلاً. فبيع الربا وشراؤه وَكْسٌ على كلّ حالٍ على المشتري وعلى البائع. فحرّم الله عزّ وجلّ على العباد الربا؛ لعلّة فساد الأموال، كما حظر على السفيه أن يدفع إليه ماله؛ لما يتخوّف عليه من فساده، حتّى يؤنس منه رشده. فلهذه العلّة حرّم الله عزّ وجلّ الربا وبيع الدرهم بالدرهمين.

وعلّة تحريم الربا بعد البيّنة؛ لما فيه من الاستخفاف بالحرام المحرّم، وهي كبيرةٌ بعد البيان. وتحريم الله عزّ وجلّ لها لم يكن إلّا استخفافاً منه بالمحرّم الحرام، والاستخفاف بذلك دخولٌ في الكفر.

وعلّة تحريم الربا بالنسبة لعلّة ذهاب المعروف وتلف الأموال ورغبة الناس في الربح وتركهم القرض، والقرض صنائع المعروف، ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال»[1].

ويُلاحظ: أنّ الإمام عليه السلام قسّم الربا إلى قسمين: ربا معاملي الدرهم بالدرهمين، وربا بالنسبة درهمٍ واحدٍ نقداً بدرهمين مؤجّلين.

وأمّا قوله عليه السلام: «وعلى البائع» فلا يمكن لنا أن نفهمه في الدرهمين اللذين يساوي أحدهما الاثنين من الصنف الآخر. فالنهي تعبّدي لو أراد كلّ الأقسام. وإذا أردنا أن نفهمه، فلابدَّ أن نحمله على الدراهم المتساوية بالقيمة نسبيّاً.

قوله عليه السلام: «وعلّة تحريم الربا بعد البيّنة» خارجٌ عن محلّ كلامنا.

وأمّا قوله عليه السلام: «علّة تحريم الربا بالنسبة لعلّة ذهاب المعروف» فهو إشارةٌ

---

(١) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٦، باب معرفة الكبائر ...، الحديث ٤٩٣٤، ووسائل الشيعة ١٨: ١٢١، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١، الحديث ١١.

إلى القرض. وقد تضمّنت الرواية المفاسد المترتّبة على الربا، كما هو واضحٌ من عبارتها.

فمنها: كسل الناس عن التجارة، فيصبح الفرد جالساً في داره لا يعمل، وأمواله تعمل بدله. نعم، الرواية ضعيفةٌ.

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علّة تحريم الربا فقال: «**لو كان الربا حلالاً، لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرّم الله الربا؛ لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال والى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض**»(١).

فلنلحظ أنَّ هذه العلّة بعينها ثابتةٌ في موارد القسم الثاني؛ إذ لا فرق في الظلم بين أن يسمّى بيعاً أو رباً؛ لأنّه من قبيل الربا، ولكنّه عند المعاملة يضمّ إليه شيئاً منديلاً ونحوه لتصحّ المعاملة. أو يُقال: إنَّ بيع العملة الورقيّة متفاضلاً جائزٌ؛ لأنّه من بيع المعدود، مع أنّه يتحصّل نفس الأمر الذي يحصل من الربا، ولم يتغيّر إلّا الألفاظ، ويترتّب عليه نفس المفاسد، كعدم الرغبة في التجارة وأكل حقوق الناس.

وبناءً عليه فإذا وردت روايةٌ أو رواياتٌ ظاهرها تجويز الظلم بهذه الطرق والحيل، لكانت نظير الروايات الواردة في بيع العنب ليجعل خمراً؛ فإنّها غير قابلةٍ للتصديق والعمل بها، فلو كان المراد من رواياتنا ذلك، لم تكن قابلةً للتصديق والعمل بها أيضاً.

وبعبارةٍ أُخرى: إنَّ الروايات لو كانت واردةً في القسم الأوّل الدالّ على

(١) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٧، باب معرفة الكبائر ...، الحديث ٤٩٣٧، ووسائل الشيعة ١٨: ١٢١، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١، الحديث ١١.

التعبّد، والإجازة بالحيلة، فلا بأس، ولا يكون ظلماً ولا مخالفاً لحكم العقل والعقلاء، وإنّما الإشكال في أن يبيّن الشارع طرق الحيلة في القسم الثاني من الربا.

فإذا استعرضنا الروايات في هذا الباب، ووجدناها مختصّة بالقسم الأوّل، يتمّ المطلوب؛ فإنّه ليس من الربا في نظر السوق والعقلاء، وإسراء الحكم بالجواز من القسم الأوّل إلى القسم الثاني في غير محلّه. وعليه فيندفع الإشكال عندنا وعند الأعلام في تجويز الربا بالحيلة.

ولا يخفى: أنَّ المعاملات المندرجة في محلّ البحث على ثلاثة أقسامٍ:

أحدها: الربا القرضي.

الثاني: الربا المعاملي الذي هو حقيقةً راجعٌ إلى الأوّل، من قبيل بيع منّ حنطةٍ نقداً بمنيّن مؤجّلين.

الثالث: الربا التعبّدي، وهو بيع المثل بالمثل؛ فإنَّ وجوب التساوي وزناً أو كيلاً أمرٌ تعبّديٌّ من قبيل وجوب التقابض في المجلس.

والمثل بالمثل - مثلاً- بابٌ، والربا بابٌ آخر، والزيادة في المثل بالمثل لا ينبغي أن يُطلق عليها ربا، وتسميتها بذلك لا يجعلها منه؛ فإنَّ الزيادة فيها هي الزيادة في الثقل والحجم، مع أنَّ الزيادة في الربا هي زيادة القيمة.

فإذا وردت حيلةٌ في باب الربا - ولم ترد- فلا يمكن العمل بها؛ لأنَّ الربا ظلمٌ عقلاً وكتاباً، والحيلة لا تغيّر الظلم والفساد. ولو كان من باب التقييد فهو أيضاً غير ممكنٍ بأن يُقال: إنَّ الظلم غير جائزٍ إلّا في هذا المورد، مع أنّه ليس من التقييد، بل هو معارضٌ لصريح القرآن الكريم.

فباب المثل بالمثل غير باب الربا؛ إذ قد يكون ربا وقد لا يكون، كما في بيع درهمين رخيصين بدرهمٍ ثمينٍ، فاشتراء الشيء بقيمته ليس ربا، والربا إنّما

هو القرض وما كان من قبيله لغةً وعرفاً. والظلم المترتّب عليه لا يقتصر على لفظ المعاملة، وإنّما تترتّب سائر المفاسد عليه بغضّ النظر عن ذلك.

استنكار تحليل الربا بالحيلة والخديعة

وأمّا الروايات[1] الواردة في بيان طرق الحيلة فهل هي واردةٌ للتخلّص من الربا، كما أطلق عليه كذلك صاحب الوسائل في عنوان الباب، أم إنّها في الواقع فرارٌ من مسألة المثل بالمثل، وأنّه لا يجوز غير ذلك. وفتاوى الفقهاء مطابقةٌ لذلك المعنى، ولم يذكروا شيئاً زائداً، عدا بعض المتأخّرين الذين لم يفهموا جهات المسألة.

ففي الباب الأخير من أبواب الربا رواية الحسن بن صدقة (وهي ضعيفةٌ) عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك! إنّي أدخل المعادن وأبيع الجوهر بترابه بالدنانير والدراهم. قال: «**لا بأس به**». قلت: وأنا أصرف الدراهم بالدراهم وأُصيّر الغلّة وضحاً، وأُصيّر الوضح غلّةً. قال: «**إذا كان فيها ذهبٌ، فلا بأس**». قال: فحكيت ذلك لعمّار بن موسى الساباطي، فقال لي: كذا قال لي أبوه. ثُمّ قال لي: الدنانير أين تكون؟ قلت: لا أدري. قال عمّار: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «**يكون مع الذي ينقص**»[2].

والغلّة الدرهم الرديء المغشوش، والوضح الدرهم الجديد، والسؤال هنا عن تعويض الدينار الجيّد بالدينار الرديء بدون زيادة. فهل يعدّ مثله ربا

---

(١) راجع الروايات الواردة في الباب ٢٠ من أبواب الربا من كتاب التجارة من وسائل الشيعة ١٨: ١٦٢، وغيره.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ١١٧، كتاب التجارات، الباب ٨، الحديث ١١٥، ووسائل الشيعة ١٨: ١٦٢، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٢٠، الحديث ١.

في سوق العرف، أم هو في الحقيقة فرارٌ من مسألة وجوب التماثل لا من الربا؛ فإنَّه يكون من بيع المجموع بالمجموع، فيكون جائزاً، كما سبق؟

وأما رواية عبد الرحمن بن الحجاج التي سبقت روايتها ففيها أنَّه قال: (فإذا عجّلوا فربما لم يقدروا على الدمشقيّة والبصريّة، فبعثنا بالغلّة، فصرفوا ألفاً وخمسين منها بألفٍ من الدمشقيّة والبصريّة. فقال: «**لا خير في هذا**»)[1] فالمراد به: أنَّه يلزم من هذا أن لا يكون مثلاً بمثلٍ، لا أنَّه يلزم منه الربا؛ فإنَّه مطابقٌ للقيمة السوقيّة، ومن يشتري بالقيمة السوقيّة لا يكون مرابياً ولا ظالماً.

وقوله: (فقلت له: أشتري ألف درهمٍ وديناراً بألفي درهم. فقال: «**لا بأس بذلك**»)[2] مثالٌ لما ذكره الإمامعليه‌السلام له، لا أنَّه يريد أن يقول له: إنّي أُريد أن أتخلّص من الربا.

والرواية واردةٌ في هذا المقام، وليس لها إطلاقٌ للتخلّص من الربا، بل لا صلة لها أصلاً بالتعرّض إلى الربا، «**فيقولون: إنَّما هذا الفرار**»[3]، أي: الفرار من المثل بالمثل لا من الربا؛ لأنَّ وجوب التماثل من واضحات الشريعة، ومعه لا يمكن التمسّك بإطلاق التعليل بقولهعليه‌السلام: «**نِعم الشيء الفرار من الحرام إلى الحلال**».

ورواية محمّد بن المنكدر[4] أيضاً بيانٌ للمطلب نفسه، ولا ربط لها بالربا.

---

(١) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٤) تقدّم تخريجها آنفاً.

وكذلك رواية عبد الرحمن بن الحجّاج الثانية[1] التي سبق الكلام فيها؛ إذ المراد أنَّه يعوّض المائة بمائة وعشرين؛ باعتبار اختلاف القيمة، لا أنَّه غير عاقلٍ يبدّل بهذا النحو بالرغم من تماثل القيمة.

وأمَّا قوله: (... أو لم يقل ذلك)[2] فهو في مورد اختلاف القيمة، وهو ملتفتٌ إلى أنَّه يجب أن يكون مثلاً بمثلٍ، فيقوم بذلك؛ ليتخلّص من المفاضلة لا من الربا، ولا ربط لها بالربا.

ومن روايات هذا الباب رواية إسماعيل بن جابر[3] ورواية أبي بصير[4] ورواية الحلبي[5]، ولا ارتباط لها بالربا[6].

فما الدليل على التخلّص من الربا؟ وكيف يمكن التخلّص منه مع هذا التشديد على حرمته؟ بل يجب أن لا نسمّيه فراراً من الربا ولا يصير الربا جائزاً بالتخلّص منه بأيّ وجهٍ.

وفي «نهج البلاغة»[7] عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أنَّ النبي صلى الله عليه وآله حذّر

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ١٠٦، كتاب التجارات، الباب ٨، الحديث ٦١، ووسائل الشيعة ١٨: ١٨٠، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٦، الحديث ٦.

(٤) تهذيب الأحكام ٧: ٩٨، كتاب التجارات، الباب ٨، الحديث ٢٨، ووسائل الشيعة ١٨: ١٨١، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٦، الحديث ٧.

(٥) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٦) قرأ هذه الروايات من غير تفصيل (المقرّر).

(٧) أُنظر: نهج البلاغة: ٢٢٠، الخطبة ١٥٦، ووسائل الشيعة ١٨: ١٦٣، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ٢٠، الحديث ٤.

من الربا القرضي بالحيلة.

وأمّا حمل الرواية على كراهة التخلّص فهو كما ترى! فهل ذلك دليلٌ على جواز الطرف الآخر ليُقال بكراهته، مع أنَّ التخلّص إنَّما هو من المثل بالمثل لا من الربا؟ وهل يأمر النبيّ صلى الله عليه وآله بقتل المرابي، ثُمَّ لا يبيّن طرق التخلّص من الربا، مع أنَّه نبيّ الرحمة، وبها يتخلّص من إراقة الدماء، فيقول: أيّها الناس! كلوا الربا بهذا الطريق؟!

فيعلم أنَّ الربا لا طريق للتخلّص منه وإن جرّ إلى المقاتلة.

وكيف يُعقل أن يكون التخلّص جائزاً مع أنَّه تترتّب عليه سائر المفاسد التي تترتّب على الربا نفسه؟!

وإجماع الفقهاء منعقدٌ على خصوص جواز بيع الدرهم بالدرهمين، إذا كان معه من غير جنسه. وأمَّا جواز التخلّص من الربا القرضي فهو ممّا لا يمكن استفادته من كلام الفقهاء ولا الشرع.

وعليه فالتخلّص من الربا غير جائزٍ، والتخلّص من مسألة المثل بالمثل جائزٌ شرعاً وعقلائيّاً.

فقه الروايات الموهمة للتفصّي من الربا

نعم، وردت رواياتٌ صحيحةٌ في جواز الربا القرضي، إلَّا أنَّنا يجب أن نتثبّت من أسنادها، ومن أنَّ اشتمالها على بعض المطالب هل هو موهنٌ لها أم لا؟ وهل هي مخالفةٌ للكتاب والسنّة أو لا؟ وهل يمكن إثبات فتوى بهذه الأهمّيّة بمثل هذه الروايات؟

وقد أوردها صاحب «الوسائل»[1] في الباب التاسع من أبواب أحكام

---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة ١٨: ٥٥، كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، الباب ٩، الحديث ٤.

العقود، ويُلاحظ أنَّ ثلاث رواياتٍ من الباب عن محمّد بن إسحاق بن عمّار الصيرفي، وقد وثّقه النجاشي[1] والمفيد[2]، إلّا أنَّ العلّامة[3] أفاد: أنَّ الصدوق[4] كان يقول: إنَّه واقفي، ولذا أتوقّف في رواياته. وذكره ابن داود[5] في البابين ولم يوثّقه، فليس هو من الطبقة الرئيسية من الثقات. فإذا ورد شيءٌ مستنكرٌ عقلاً وشرعاً، وفي إثباته مؤونةٌ زائدةٌ عن سائر الأحكام، لم يمكن التمسّك به.

كما وقع في طريق روايةٍ منها عليّ بن حديد، وهو ضعيفٌ، وفي طريق روايةٍ أُخرى محمّد بن (أبي) عبد الله، وقد راجعت، فكان أكثر من ذكر بهذا العنوان ضعافاً، وطريق الصدوق[6] إلى محمّد بن إسحاق مجهولٌ، كما يتّضح ذلك من مراجعة مشيخة الصدوق في «الوسائل»[7] و«الفقيه»[8] (الجديدة) و«رجال المامقاني»[9]، وليس فيه محمّد بن إسحاق بن عمّار، والرواية نفسها

---

(١) أُنظر: رجال النجاشي: ٣٦١/ ٩٦٨.

(٢) أُنظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٢٤٨، فصل في النصّ على إمامة الرضاعليه السلام.

(٣) رجال العلّامة الحلّي: ١٥٨/ ١٢٣.

(٤) حكاه عنه في وسائل الشيعة ٣٠: ٤٦١، محمّد بن إسحاق بن عمّار التغلبي.

(٥) كتاب الرجال (لابن داود): ١٦٥/ ١٣١٠.

(٦) أُنظر: مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٢٨٧، باب المبادلة والعينة، الحديث ٤٠٣٣.

(٧) أُنظر: وسائل الشيعة ٣٠: ٤٦١، محمّد بن إسحاق بن عمّار التغلبي.

(٨) لم نعثر عليه فيه.

(٩) أُنظر: تنقيح المقال ٢: ٧٨.

مذكورةٌ في الفقيه، لكنّ سندها غير موجودٍ في المشيخة، ومن هنا تسقط الرواية عن الاعتبار.

ومنها: صحيحة محمّد بن إسحاق[١]، ولولاه لم يكن فيها إشكالٌ.

ومنها: روايةٌ أُخرى عن مسعدة بن صدقة[٢]، ولم يوثّق وإن قيل[٣]: إنَّ رواياته محلّ اعتماد.

ومنها: رواياتٌ أُخر عن عليّ بن الحكم[٤]، وهذا الطريق ليس خالياً عن الإشكال. وعبد الملك بن عتبة هو الهاشمي، ولم يوثّق.

ومنها: روايةٌ أُخرى مرسلةٌ فيها محمّد بن سليمان الديلمي[٥]، وهو ضعيفٌ جدّاً.

وعليه ففي الباب روايةٌ واحدةٌ صحيحةٌ بقطع النظر عن محمّد بن إسحاق، وحاله كما تقدّم.

هذا حال أسنادها، فلو أردنا إثبات المطلوب، لم يمكن إلّا بهذه الرواية.

وأمّا دلالتها فجيّدةٌ. وإليك نصَّ الرواية عن محمّد بن إسحاق قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنَّ سلسبيل طلبت منّي مائة ألف درهم على أن تربحني عشرة آلاف. فأقرضها تسعين ألفاً، وأبيعها ثوباً وشيئاً تقوّم عليّ

---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة ١٨: ٥٥، كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، الباب ٩، الحديث ٤.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم ١٨: ٥٤، الحديث ٣.

(٣) لم نقف على القائل في كتب الرجال وغيرها.

(٤) أُنظر: وسائل الشيعة ١٨: ٥٥، الحديث ٥.

(٥) أُنظر: المصدر المتقدّم ١٨: ٥٦، الحديث ٧.

بألف درهمٍ بعشرة آلاف درهم. قال: «لا بأس»[١].

والراوي قد اشتبه في الحساب، فذكر في ذيل كلامه غير ما ذكر أنّها طلبته منه، وهذا اضطرابٌ في المتن، وليس مهمّاً جدّاً. ودلالتها على جواز الحيلة واضحةٌ[٢].

وإليك أيضاً نصّ الرواية الواردة عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سُئل عن رجلٍ له مالٌ على رجلٍ من قبل عينة عيّنها إيّاه، فلمّا حلّ عليه المال، لم يكن عنده ما يعطيه. فأراد أن يقلب عليه ويربح، أيبيعه لؤلؤاً أو غير ذلك ما يسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخّره؟ قال: «لا بأس بذلك. **قد فعل ذلك أبي، وأمرني أن أفعل ذلك في شيءٍ كان عليه**»[٣].

أقول: لا تعرّض في هذه الرواية إلى ما هو محلّ الكلام من الربا ذي المفاسد الشنيعة والنهي الشديد، وإنّما المراد منها: أنّ رجلاً اقترض من آخر قرضاً صحيحاً شرعيّاً، وحين حلّ عليه الأجل لم يكن عنده ما يعطيه، فكان التأجيل ضروريّاً له، وللأجل قسطٌ من الثمن عقلائيّاً، والتأجيل والصبر على المال المجمّد عند المدين عملٌ عقلائيٌّ يقوم به الدائن في مصلحة المدين، فمن

(١) الكافي ٥: ٢٠٥، كتاب المعيشة، باب العينة، الحديث ٩، ووسائل الشيعة ١٨: ٥٤، كتاب التجارة، أبواب أحكام العقود، الباب ٩، الحديث ١.

(٢) أقول: ليس فيها اضطرابٌ ولا اشتباهٌ؛ فإنّها طلبت منه أن يقرضها مائة ألف درهمٍ، وقد أعطاها على الفرض تسعين ألف درهم منها وألف درهمٍ قيمة الثوب، فصار ما وصل إليها واحداً وتسعين ألفاً، وهو يقلّ عمّا طلبته بتسعة آلاف، وهذا الفرق ليس بفارقٍ في التعامل بالأموال الكبيرة، فتأمّل (المقرّر).

(٣) الكافي ٥: ٣١٦، كتاب المعيشة، باب النوادر، الحديث ٤٩، ووسائل الشيعة ١٨: ٥٤، كتاب التجارة، أبواب العقود، الباب ٩، الحديث ٣.

المنطقي سوقاً وعقلائياً أن يتقاضى عليه الأُجرة. إلَّا أنَّه حيث كان غير جائزٍ شرعاً فأراد تطبيق الأمر على القواعد الشرعيّة، فجعلا التأجيل شرطاً في ضمن عقدٍ لازمٍ، وهو البيع، وكان الربح المحاباتي للثوب المقدّر بتسعمائة درهم بمنزلة الربح على التأجيل، ولم يقع في المعاملة إلَّا جزءٌ من قيمة الثوب في عقد البيع. وبيع الشيء بأكثر من ثمنه جائزٌ بل لازمٌ مع علم المشتري.

فإذا كان مثله صحيحاً سوقاً وشرعاً، لم يكن ظلماً من رأسٍ ليكون معارضاً للآية أو داخلاً في أدلّة النهي عن الربا. وليكن هذا على ذكرٍ منك في الروايات الآتية؛ فإنَّ سائر روايات هذا الباب لا تتكفّل إلَّا بيان مسألة تأجيل القرض مدّةً أطول، وليس لها أيّ نظرٍ إلى تحليل الربا القرضي أو البيعي ولو بالحيلة، ما عدا الرواية الأُولى في الباب التي سبق الكلام فيها، والأخيرة في الباب، وهما ضعيفتان لا تقوم بهما حجّةٌ. ومن المعلوم أنَّ إسراء الحيلة من مورد الروايات إلى موردٍ آخر غير جائزٍ، ولا إطلاق له في الروايات أصلاً.

وإليك أيضاً نصّ الخبر الوارد عن إسحاق بن عمّار قال: قلت للرضاعليه السلام: الرجل يكون له[1] المال، فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوي مائة درهم بألف درهم، ويؤخّر عنه المال إلى وقت. قال: «لا بأس به»[2].

وعليه فعددٌ من الأئمةعليهم السلام - بحسب مدلول روايات هذا الباب- كانوا يصنعون ذلك. فهل تصدّق أنَّ هذا العمل المستنكر كان يقوم به الأئمّةعليهم السلام ولو كان جائزاً؟

---

(١) يعني: على الغير (منه دام ظلّه).

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٥٣، كتاب التجارات، الباب ٤، الحديث ٢٨، ووسائل الشيعة ١٨: ٥٥، كتاب التجارة، أبواب العقود، الباب ٩، الحديث ٦.

ونحوه أيضاً وطي الدبر؛ فإنّه وإن كان جائزاً، إلّا أنّه حين سُئل الإمامعليه السلام: إنّكم تعملون ذلك، قال: «لا»[١]، فهل كان الأئمّةعليهم السلام بهذا المقدار من الطمع في المال بحيث يعملون ذلك ويأمرون به. وعليه فهذه الجهة موجبةٌ للوهن في الروايات[٢].

ونظيره روايات تحليل الخمس[٣] بحسب الإطلاق المتوهّم القائل بأنّ الخمس قد صار حلالاً، فقد حلّلنا الخمس على الأغنياء، وليذهب السادة إلى الاستجداء، بحيث إنّه بعد نزول آية الخمس بأشهر أو سنين قليلة يرتفع حكم الخمس أساساً، بل إنّ الخمس لو لم يكن مشروعاً، لما كفت الزكاة لتغطية نفقات الدولة والإدارة الإسلاميّة.

ولذا يُقال: إنّ حكمه مرتفعٌ من أوّل نزوله! كيف؟ وهذا الحكم

(١) الكافي ٥: ٥٤٠، كتاب النكاح، باب محاشّ النساء، الحديث ٢، تهذيب الأحكام ٧: ٤١٥، كتاب النكاح، الباب ٣٦، الحديث ٣٥، ووسائل الشيعة ٢٠: ١٤٥، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الباب ٧٣، الحديث ١.

(٢) أقول: إنّما نصّ الإمامعليه السلام في الرواية على أنّه فعله وأمره به أبوه، تأكيداً على حلّيّته وجوازه، كما هو واضحٌ. وليس ذلك إلّا التأجيل الزائد في دينٍ من الديون مشروطٍ في عقد بيع محاباتي، كما يأتي، وليس حيلة للربا الظالم. وقد يكون المديون هو الإمامعليه السلام، فلا يستلزم عمله لذلك كونه طمّاعاً، بل يصدق أنّه عمله بمجرّد أن يكون طرفاً في معاملة البيع المشار إليها.

وأمّا الروايتان الأُولى والأخيرة الدالّتان على جواز الحيلة في الربا - كما أشرنا- فليس فيهما على ضعفهما أيّ إشارةٍ إلى أنّ الإمامعليه السلام قام بهذا العمل وأمر به ولده (المقرّر).

(٣) راجع الروايات الواردة في باب إباحة حصّة الإمام من الخمس للشيعة مع تعذّر إيصالها إليه وعدم احتياج السادات من أبواب الأنفال من كتاب الخمس من وسائل الشيعة ٩: ٥٤٣، وغيره.

مستنكرٌ ومخالفٌ للكتاب؛ فإنَّ ما أراد الله إجراءه إلى يوم القيامة كيف يُرفع في سنواتٍ قليلةٍ؟

ومنها: روايات بيع العنب ليجعل خمراً[1]؛ حيث ورد جواز بيعه على الخمّار، أي: إعانةً على الفحشاء والمنكر.

والحقّ: أنَّ هذه رواياتٌ غير قابلةٍ للعمل بها، بل هي مخالفةٌ للعقل، والإمامعليه السلام مع ما هو عليه من التنزّه لا يقوم حتّى بالمكروهات، فكيف يبيع العنب على الخمّار، ويعين على الفحشاء؟ هذا غير معقولٍ، فما فيه لوثٌ واستنكارٌ عرفاً لا يقوم به الإمامعليه السلام وإن كان جائزاً شرعاً، كمدّ الرجل في المجالس مثلاً. وعليه فهذه الروايات وإن كانت كثيرةً وصحيحةً، إلَّا أنَّها مطروحةٌ.

ولو وردت روايةٌ مفادها: (إنَّما حُرّمت الخمر لإسكارها وفسادها)، لقيل: إنَّ هذا البيان إشارةٌ إلى الحكمة منه، وإنَّما المحرّم شربها، فيجوز أن نضعها في كبسولة ونبتلعها؛ إذ لا يصدق عليه الشرب ولو كان له النتيجة نفسها. ولو وردت رواياتٌ تنهى عن بيع المصحف على الكفّار؛ لأجل أن لا يقع القرآن تحت يد الكافر، فهل يُقال: هذا حكم البيع، فلا بأس بالهبة إليه؟

بل يفهم العقلاء التنافي بينهما، كما يفهمون التنافي بين دليل حرمة الخمر ودليل الجواز مع العلاج مثلاً.

وفي المقام كذلك؛ فإنَّ الربا ظلمٌ عقلاً وقرآناً، وقد وردت رواياتٌ كثيرةٌ دالّةٌ على فساد الربا ومصالح تحريمه. ونحن تارةً نفرّ من المفسدة إلى المصلحة،

---

(١) راجع الروايات الواردة في باب جواز بيع العصير والعنب والتمر ممّن يعمل خمراً من أبواب ما يُكتسب به من كتاب التجارة من وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٩، وغيره.

فلا تترتّب تلك المفاسد، ولا إشكال في ذلك. ولكن لو كان الخروج من مفهومٍ إلى مفهومٍ آخر فيه المفاسد عينها، كان فراراً من الباطل إلى الباطل لا من الباطل إلى الحقّ.

وأمّا في مسألة المثل بالمثل فالفرار كان صحيحاً؛ لأنّه باطلٌ تعبّداً، فيصحّ بالحيلة. وأمّا في المقام ففيه مفاسد كثيرةٌ، نظير شرب الخمر وبيع المصحف؛ إذ يرى العقلاء التعارض بينها وبين صريح القرآن، فضلاً عن نصوص الروايات[١].

ولو التفت الأعلام إلى هذه النكتة لما أفتوا بذلك، لا سيّما مع الروايات المعارضة في المقام وحديث «نهج البلاغة»[٢].

والغرض: أنّه لو لم تثبت الحرمة، لا يمكن الفتوى بالجواز، والمسألة في غاية الإشكال، ولعلّ الفقهاء خلطوا بين البابين، وتمسّكوا برواية عبد الرحمن بن الحجّاج لتصحيح الربا، فالمسألة مسألةٌ اجتهاديّةٌ، والشهرة في المسألة الاجتهاديّة لا اعتبار بها، بل الشهرة المعتبرة التي لا تقصر حجّيّتها عن الإجماع هي التي لا يكون هناك دليلٌ على خلافها.

---

(١) أقول: قد اتّضح أنّ هذه الروايات لا تعرّض لها لتجويز الربا بالحيلة أصلاً، وإنّما تعرّضت لأمرٍ واحدٍ هو جواز اشتراط تأجيل الدين في بيعٍ لازمٍ محاباتي، ومعه لا تكون الروايات مثبتةً لما تنفيه الآية.

وينتج من ذلك جواز ما نصّت عليه هذه الروايات وحرمة الربا ولو بالحيلة (بما فيه القرضي والبيع)، وجواز ما نصّت عليه تلك الروايات من جواز المثل بالمثل مع الحيلة (المقرّر).

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً.

المسألة الثالثة والرابعة

وأمّا الروايات الواردة في مقام الفرار من الربا فهل هي منحصرةٌ فيما إذا كان المالك واحداً، أم إنّها أعمّ من ذلك؟ وهل تشمل باب الفضولي أم لا؟

ولا فرق في المقام بحسب القواعد؛ فإننا نقول بالصحّة على كلّ حالٍ، ولكن لو قيل بالبطلان على القواعد، فهل يُستفاد صحّتها من هذه الروايات بالضميمة بإجازة المالك أم بدون إجازته؟

في الباب السادس من أبواب الصرف، روى عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصرف، فقلت له: الرفقة ربّما عجلت فخرجت، فلم نقدر على الدمشقيّة والبصريّة، وإنّما يجوز نيسابور الدمشقيّة والبصريّة[1].

وقد سبق أن قلنا: إنَّ حاصل المسألة هي أنَّ جماعةً كانوا في العراق أو في المدينة وأرادوا الذهاب إلى عملهم، وكان الدرهم في نيسابور يختلف عن الدرهم الذي في يدهم بلحاظ القيمة، فلو أرادوا أن يبدّلوا به فلابدَّ لهم من دفع الزيادة.

قوله: (فبعثنا بالغلّة) يعني: الدرهم النازل أو المغشوش، وقد كانت قافلتهم بحاجةٍ إلى تبديل دراهمهم، فبعثوا بالغلّة. وبعث الغلّة على نحوين: إمّا أن يكون دراهم كلٍّ واحدٍ في كيسٍ مستقلٍّ، وإمّا أن تلقى الدراهم على بعضها البعض وتقع المعاملة عليها. وطبع القضيّة يقتضي الثاني، إلّا أنَّ الصورتين لا إشكال فيهما.

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

ولو اشتُرط في الضميمة أن تكون من واحدٍ لكان على الإمام عليه السلام التفصيل بأن يذكر العلاج بالشكل الذي يقع صحيحاً، إلّا أنّه قال: «أفلا يجعلون فيه ذهباً؟». ولو كانت المسألة تقتضي التفصيل، فلابدّ أن يقول: (إنّ كلّ شخصٍ يضمّ إلى مال نفسه شيئاً)، إلّا أنّه لم يقل ذلك.

إذن فلا فرق بين ما إذا كانت الضميمة من شخصٍ واحدٍ أو من أشخاصٍ متعدّدين، بل ندّعي أنّه يجوز أن تكون الضميمة من الوكيل لا من أحدهم.

وفي رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«لا بأس بألف درهمٍ ودرهمٍ بألف درهمٍ ودينارين. إذا دخل فيها ديناران أو أقلّ أو أكثر، فلا بأس به»**[1].

يعني: لا بأس بالمقابلة عند وقوع المعاملة والمبادلة، والحكم واردٌ على السبب والفعل الاختياري الذي يقع موضوعاً لاعتبار العقلاء، فكما أنّ الأصيل يحقّق موضوع اعتبار العقلاء، فكذلك الفضولي، وهما على حدٍّ سواءٍ من هذه الناحية. وليس حكم العقلاء أو القانون الشرعي أو العقلائي تحت اختياري، بل له مبادئه الخاصّة.

فنفي البأس يعني: أنّ المبادلة تخرج عن مسألة المثل بالمثل، وحين تتحقّق الماهيّة تكون صحيحةً من هذه الناحية؛ لأنّ المبادلة وقعت على المجموع بالمجموع، سواء كانا من ضمّ مالين لشخصٍ واحدٍ أو لشخصين أصيلين، أو لشخصٍ آخر لم يجز، فتشمله هذه الرواية، والمعاملة هنا بمعنى المنشأ لا بمعنى الأثر.

وعليه فيُستفاد صحّة هذه الصور من هذه الروايات، كما هو مطابقٌ للقاعدة.

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

حول بيع العبد الآبق مع الضميمة

ولو باع العبد الآبق الذي هو ملكٌ له، وضمّ إليه ضميمةً من غيره، فإن أجاز كان صحيحاً؛ لأنَّ بيع العبد الآبق هنا مع الضميمة، وإن لم يجز كان باطلاً؛ لأنَّ بيع العبد الآبق بلا ضميمةٍ.

والكلام في أصل المسألة وما هو مقتضى القواعد في بيع العبد الآبق موكولٌ إلى محلّه، ولكن بمقدار ما هو مرتبطٌ بمحلّ الكلام تارةً نبحث مع غضّ النظر عن النصّ الوارد، وبعد تسليم عدم الجواز، وأُخرى نبحث مع دلالة النصّ.

أمّا مع الغضّ عن النصّ، فلو فرضنا أنَّ الإجماع قام على عدم جواز بيع العبد الآبق إلّا مع الضميمة، فلو باع مع ضميمة مالٍ من غيره ولم يجز، فهل البيع مع عدم الإجازة بيعٌ بلا ضميمةٍ؟ أم إنَّ الإجازة لا دخل لها؛ لما تقدّم في المسألة السابقة من أنَّ البيع عبارةٌ عن المبادلة الإيقاعيّة الإنشائيّة، وهي مشتركةٌ بين بيع الأصيل والفضولي، فهو بيعٌ لا لترتّب الأثر عليه، بل لحصول المبادلة؟ فلابدَّ أن نلاحظ ما وقع عليه البيع والمبادلة، لا أن نلاحظ ما يحدث بعد ذلك من الأثر. فإذا أنشأنا البيع مع الضميمة من مال الغير، كان بيعاً للعبد مع الضميمة، سواء أجاز أو لم يجز. فإن صار بيعاً مع الضميمة وقعت الإجازة، لا أنّه مع الإجازة يكون بيعاً للعبد الآبق مع الضميمة وبدونها يكون بلا ضميمةٍ؛ إذ لا يُعقل أن تكون الإجازة وعدمها مغيّرةً للعقد الواقع قبلها.

وحينئذٍ فإن كان بيع العبد الآبق باطلاً؛ لكونه غرراً بمعنى الخطر، كبيع

العباءة الضائعة، فهذا لا يتمّ؛ لأنَّ لبيع العبد الآبق مصالح عقلائيّة، كتحريره في الكفّارة، وغيرها. وليس الغرر بمعنى الجهالة؛ لعدم ثبوتها على الفرض وإن كان غرراً. وعليه فهل يرتفع بضمّ الضميمة؟ والجواب بالنفي، وإنَّما هو أمرٌ تعبّديٌّ، فلابدَّ أن نلاحظ حدود التعبّد في ضوء الروايات لنرى أنَّه إذا كان الغرر المعتبر عدمه ما كان حال المعاملة، فالمعاملة صحيحةٌ، وإن قيل بأنَّ الغرر لابدَّ من عدم حصوله حال ترتّب الأثر، لم تكن المعاملة صحيحةً.

وفي نظري أنَّ المسألة تعبّديّةٌ؛ لقيام الإجماع[1] من أصحابنا على ذلك، فلنتكلّم في دلالة النصّين الواردين في المقام.

دلالة الأخبار في المقام

أمّا الأوّل فهو ما ورد في الباب الحادي عشر من أبواب عقد البيع: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن رفاعة النخّاس، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام قلت له: أيصلح لي أن أشتري من القوم الجارية الآبقة وأعطيهم الثمن وأطلبها أنا؟ قال: «**لا يصلح شراؤها إلّا أن تشتري منهم معها ثوباً أو متاعاً، فتقول لهم: أشتري منكم جاريتكم فلانة وهذا المتاع بكذا وكذا درهماً؛ فإنَّ ذلك جائزٌ**»[2].

قوله: (وأطلبها)، هل هو مختصٌّ بما إذا كان لا يعلم بمحلّها؛ إذ لعلّه

---

(١) أُنظر: مفتاح الكرامة ٤: ٢٦٩، كتاب المتاجر، المقصد الثاني، الفصل الثالث، الفرع الأوّل، جواهر الكلام ٢٢: ٣٩٧، كتاب التجارة، الفصل الثاني، القول في شروط العوضين، الشرط الثالث، وغيرهما.

(٢) الكافي ٥: ١٩٤، كتاب المعيشة، باب بيع العدد والمجازفة ...، الحديث ٩، تهذيب الأحكام ٧: ١٢٤، كتاب التجارات، الباب ٩، الحديث ١٢، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٥٣، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١١، الحديث ١.

يجدها ولعلّه لا يجدها؟ وهل يشمل صورة ما إذا كان يعلم بوجودها؛ فإنّـه لا غرر حينئذٍ؟ إذ لا إشكال فيها إذا كان له قدرةٌ على التـسلّم وإن لم يكـن للبـائع قدرةٌ على التسليم.

وقوله عليه السلام: «ثوباً أو متاعاً» يشمل ما إذا كان المتاع لهم أو كـان وكـيلاً في بيعه؛ فإنّه إذا باع الوكيل يصدق أنَّ المشتري اشترى منه مـال غـيره، وكـذلك الفضولي؛ فإنَّك لو قلت: اشتريت مال زيدٍ من عمرٍو فقد اشـتريت حقيقـةً لا مجازاً. وقد ورد في النصّ: «جاريتكم فلانة وهذا المتاع» ولم يقل: (ومتـاعكم). وإذ كانت المسألة تعبّديّةً، فإنّه لا يُستفاد من النصّ الجهة التي شرّعت لأجلهـا الضميمة وإن كان في الرواية الأُخرى ما يدلّ عليهـا. ومقـام الاشـتراء لـيس مقام نفوذ المعاملة وتأثيرهـا، بـل مقـام إيجادهـا وإنـشائها، إلَّا أن يُقـال بأنّهـا منصرفةٌ إلى مال نفسه، وليس إلى ذلك من سبيل.

وأمّا الثاني فهو ما نقله الشيخ عن الحـسين بـن سـعيد، عـن الحـسن، عـن زرعة، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يـشتري العبـد وهـو آبـقٌ عـن أهله. قال: «**لا يصلح إلَّا أن يشتري معه شـيئاً آخـر فيقـول: أشـتري منـك هـذا الـشيء وعبدك بكذا وكذا. فإن لم يقدر على العبد، كان الثمن الذي نقده فيما اشترى منه**»[1][2].

وهي موثّقةٌ إن كان الحسن في سندها هو الحسن بن محبـوب، ولكـن لا

---

(١) تهذيب الأحكام ٧: ١٢٤، كتاب التجارة، باب الغرر والمجازفة وشراء الـسرقة ومـا يجوز من ذلك وما لا يجوز، الحديث ١١، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٥٣، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١١، الحديث ٢.

(٢) لعلّ التقدير: كان العوض فيما اشترى منه، يعني: الضميمة، أو كان الـذي نقـده فـيما اشترى منه، وهو الضميمة (المقرّر).

يُعلم ذلك، ولكنّها موثّقةٌ بأسنادٍ أُخر عن الصدوق[١] وغيره[٢]. وقولهعليه السلام: «وعبدك بكذا وكذا» كسابقه؛ إذ هو مطلقٌ شاملٌ لما إذا كان هذا الشيء ملكه أو ملك غيره، أجاز أو لم يجز.

إلّا أنَّ قولهعليه السلام: «فإن لم يقدر على العبد، كان الثمن الذي نقده فيما اشترى منه» ظاهره أنّه إن لم يستطع الحصول على العبد، فإنَّ الثمن يقع في مقابل المتاع. إلّا أنَّ هذا الظهور لا يمكن الأخذ به؛ فإنّه ليس مورداً للعمل[٣]، فلابدَّ أن يكون النظر إلى أنَّ جيبك لا يبقى فارغاً؛ فإنّه مع عدم الضميمة يبقى خالياً ويذهب المال هدراً، بخلافه مع الضميمة.

فإن كان هذا تعليلاً، حصل الفرق بين الإجازة وعدمها؛ لأنّه إن أجاز فقد دخل في جيبه شيءٌ، وإن لم يجز لم يدخل في جيبه شيء. إلّا أنَّ إثبات ذلك متعذّرٌ؛ فإنّه بعد عدم إمكان الأخذ بظهورها لا يمكن لنا أن نضيف من عندنا شيئاً ونقول: إنَّ المراد هو ذلك.

ومعه لا يمكن رفع اليد عن النصّ السابق وإطلاقه لما إذا كان ماله أو مال غيره، أجاز أو لم يجز، وتكون المعاملة صحيحةً على القواعد.

وأمّا مسألة التقسيط فليست مسألةً فقهيّةً، وأجود ما ذُكر في المقام هو ما حرّره السيّد اليزديقدس سره[٤]، وما في «الوسيلة»[٥] مأخوذٌ منه، فراجع.

---

(١) راجع مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٢٢٥، باب البيوع، الحديث ٣٨٣٣.

(٢) راجع الكافي ٥: ٢٠٩، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، الحديث ٣.

(٣) لم يبيّن السيّد النكتة التفصيليّة لذلك (المقرّر).

(٤) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للسيّد اليزدي) ٢: ٣٢٨، شرائط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع الفضولي مال نفسه مع مال غيره.

(٥) راجع وسيلة النجاة (مع حواشي الگلپايگاني) ٢: ١٤٩، كتاب الشركة، القول في القسمة، المسألة ٢.

مسألة

حول حكم بيع نصف الدار

لو كان مالكاً لنصف الدار أو السلعة، فباع نصفها، فهاهنا صورٌ تعرّضوا إلى بعضها. أمّا إذا كان المراد من البيع ومحلّ الانطباق معلوماً، فلا كلام في الصحّة والنفوذ، وإنّما الكلام فيما إذا كان بعض جهاتها مجهولةً. فهاهنا صورٌ:

الصورة الأُولى: أن يقول: (بعت نصف هذه الدار) وكان المقصود جدّاً هو هذا العنوان، فلا نعلم أنّه ينطبق على النصف الذي هو ملكه أو على نصف شريكه أو على النصف المشاع بينهما.

وتارةً يعلم هذا الشخص بالواقعة وأنَّ نصف الدار له ونصفها لغيره، وأُخرى يكون جاهلاً بالواقعة وتارةً يعتقد أنَّ تمام الدار له، وأُخرى يعتقد أنَّ كلّها لشريكه، وثالثةً يعتقد أنَّ تمامها لشخصٍ آخر، أو يعتقد أنّها مشتركةٌ بين صاحبه، إلى غير ذلك من الصور.

الصورة الثانية: أن يقول: (بعت نصف هذه الدار)، وقصد المعنى الواقعي، ولكنّا لا نعلم أنَّ ذلك المعنى ما هو: هل هو نصفه أم نصف شريكه أم النصف المشاع؟

الصورة الثالثة: أن يكون لأطراف العلم الإجمالي طرف آخر، أي: نحتمل أنّه قصد عنوان نصف الدار، ونحتمل أنّه قصد معنىً واقعيّاً على

الاحتمالات الثلاثة. وفي سائر هذه الصور يمكن فرض العلم والجهل والجهل المركّب بصورها السابقة.

حول حقيقة الكسر المشاع

وقبل الدخول في المسألة لابدَّ أن نعرف ماهيّة النصف المشاع: هل هو من الأُمور الاعتباريّة: كالبيع والصلح أم من الأُمور الحقيقيّة التكوينيّة؟

أفاد الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[1]: أنَّ النصف المشاع موجودٌ واقعيّ، وأنَّ الأجسام قابلةٌ للقسمة إلى أقسامٍ كثيرةٍ إلى غير نهايةٍ وإن كان الجسم واحداً في الخارج، وهذه الأجسام غير موجودةٍ بالفعل، وإنّما الموجود بالفعل هو الجسم الواحد.

والأقسام موجودةٌ بالقوّة بنفس وجود الجسم، وجزئيّته بجزئيّته، نظير الأُمور الانتزاعيّة الموجودة بوجود منشأ الانتزاع، ونظير وجود المقبول بالقابل.

والجزء المشاع عبارةٌ عن هذا المعنى، أي: قابليّة الأجسام للتقسيم، لكن حيث إنّه متساوي النسبة إلى سائر الأجزاء، قيل له: إنّه مشاعٌ. وبهذا البيان يفترق عن الكلّي في المعيّن؛ فإنَّ الكلّي في المعيّن عنوانٌ كلّي قابلٌ للصدق على كثيرين، لكن في موردٍ معيّنٍ. وأمّا الجزء المشاع فهو عبارةٌ عن نفس الأقسام المعيّنة الموجودة في هذا الجسم بالقوّة، فهي ليست كلّياتٍ ولا قابلةً للصدق على كثيرين، بل لا يُعقل ذلك؛ لأنّه قبل تعيّن الأقسام لا تكون الأقسام

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٤١-٣٤٢، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، الشرط الخامس، بيع نصف الدار.

موجودةً، وعند تعيّنها تكون مفروزةً وممتازةً.

أقول: إذا كان المطلب العرفيّ عبارةً عن هذا المطلب الفلسفي والجزء الذي لا يتجزّأ - فهو بالرغم من أنّه غير مربوط به- فيه إشكالٌ أيضاً؛ لأنّه قال: إنَّ الأجزاء الموجودة في الجسم بالقوّة هي الجزء المشاع، وما هو المتحقّق هو الجسم لا الجزء، وما أنا مالكه هو الجزء الموجود بالقوّة لا بالفعل.

إذن فما هو موجودٌ بالفعل لا مالك له، مع أنَّ قوله: (موجودٌ بالقوّة) لا يخلو من مغالطةٍ؛ لأنّه في الحقيقة غير موجودٍ، وإنّما الموجود هو قوّة التقسيم لا غير، وإلّا لزم الجزء الذي لا يتجزّأ.

إذن فالأقسام غير موجودةٍ لتكون مملوكةً، وما هو الموجود ليس مملوكاً. فإن كنت مالكاً للهيولى القابلة للانقسام باصطلاحهم، فأنا غير مالكٍ للصورة، مع أنَّ ملكيّة الهيولى أمرٌ غير عرفيّ. وإن كنت مالكاً للصورة، فأنا غير مالكٍ للجسم.

مع أنَّ الملكيّة غير خاصّةٍ بالأجسام التي برهن على اتّصالها، بل تشمل الأجسام الاعتباريّة المتكوّنة من أجسامٍ متشتّتةٍ متفرّقةٍ كالدار والمسجد.

على أنَّ الأقسام قد تتحقّق والجزء المشاع لا يتحقّق؛ إذ لو كان الجزء المشاع قابلاً للتحقّق بالفعل، فعند الانقسام الفعلي يحصل التقسيم بين المالكين، فنقول: هذا مالكٌ لهذا القسم، وذاك مالكٌ لهذا القسم، فيخرج بالتقسيم عن الإشاعة، ولا يخرج عن الإشاعة من دون تقسيمٍ خارجيّ، مع أنّه ممّا يقع بلا إشكالٍ بلا تقسيمٍ خارجيّ، كتقسيم الأرض تقسيماً اعتباريّاً بوضع الحدود بين الحصّتين. فلابدَّ حينئذٍ أن نقول: إنَّ هذا التقسيم تقسيمٌ صحيحٌ، ويلزم منه في الحبوبات أن لا نصحّح التقسيم إلّا إذا انقسمت الحبّة

إلى قسمين؛ فإنَّ ما هو منقسمٌ بالقوّة هو كلّ حبّةٍ، وأمّا المجموع فهو موجودٌ اعتباريٌّ لا حقيقيّ. فلو أردنا إفرازه حقيقةً على قوله، فلابدَّ أن نقسّم كلّ حبّةٍ. ولو قسّمنا مَنّ الحنطة إلى قسمين، لكان بيعاً؛ لأنَّ النصف الذي وصل إليه نصفه لي، والنصف الذي وصل لي فيه نصفٌ له.

فالأَولى عدم تصوير المسألة في ضوء العقليّات، وإرجاعها إلى سوق العرف والعقلاء، وعليه فلابدَّ أن نرى حقيقة الجزء المشاع الذي يقول به العقلاء، وأنَّه مهما قسّمناه يقولون: (نصفٌ ملكٌ لهذا، ونصفٌ ملكٌ لذاك)، إلَّا إذا حصل الفرز الاعتباري بقرارٍ خاصٍّ.

وليُعلم: أنَّ عنوان النصف ثبوتاً عنوانٌ كلّيٌّ مفهوماً، ونحوه السدس والثلث وغيرهما. ثُمَّ إنَّه تارةً يريد العقلاء تعيين الوزن بذكر عنوان الجزء الكلّي، فيقال: (عشر هذه الصبرة) المكوّنة من عشرة أصوع، والمراد به صاعٌ واحدٌ، فيكون العشر صادقاً على كلّ عشرٍ، وغير صادقٍ على نصف العشر.

وأُخرى يعتبر العقلاء أنَّ هذا الجسم الخارجي له نصفٌ، لا بنحوٍ يفرز بالتقسيم الخارجي، فإذا قالوا: (نصف الدار لك)، مع غضّ النظر عن الفرز، فقد اعتبروا الجسم في الخارج نصفين، والاعتبار سارٍ إلى الخارج كالملكيّة، فيصدق بالحمل الشائع أنَّ هذا ملكٌ، ويصدق أنَّ له نصفين.

وعليه فهذا الشيء الخارجي تارةً يعتبره العقلاء كلّه ملكك، وأُخرى يعتبرون بعضه ملكك، ويعتبرون له بعضاً. وليس معنى الإشاعة أنَّ هذا النصف مشاعٌ فيه؛ إذ لو كنت مالكاً له كلّه، فإنَّك مالكٌ للنصف والربع بملكيّة الكلّي؛ فإنَّ العباءة ملكٌ واحدٌ لا أملاكٌ متعدّدةٌ. فبالنظر الوحداني إلى الطبيعة تكون الأجزاء فانيةً غير ملحوظةٍ حتّى يحكم بكونها ملكك. وأمّا

بالنظر التفصيلي فحين يُقال: (كلّ الدار لك)، فإنَّه يعتبر لها الجزء، ويحكم بكونها ملكك.

هذا إذا كان مالكاً للنصف لكن من دون إفرازٍ، فهو بالكلّية النصف مالكٌ للربع وغيره من الكثرات، فما دام النصف ملحوظاً فتمام الكثرات غير ملحوظةٍ وفانيةٌ في اللحاظ الوحداني للطبيعة، وهذان النصفان متعانقان في عالم الاعتبار ومبهمان. فإذا قسّم الجسم إلى قسمين متحقّقين يُقال: (هذا النصف لهما، وذاك لهما أيضاً)، لا من باب إشاعة النصف فيها، بل لأنَّ ملكيّة النصف ملكيّةٌ لكثراته المتضمّن لها، ولا ينتفي ذلك إلّا بالتقسيم الاعتباري، ولا دخل للقسمة الواقعيّة في ذلك، إلّا إذا كان التقسيم الخارجي فارزاً.

وبعبارةٍ أُخرى: التقسيم الخارجي لا دخل له في الإفراز، وما له دخلٌ غير مقيّدٍ بالتقسيم الخارجي، مع أنَّ التقسيم الخارجي مفرزٌ بالاعتبار كالقرعة أو التراضي.

فالمسألة في باب الشركة وباب التقسيم مسألة اعتباريّة لا عقليّة، وما هو واقعيٌّ هو الكسور العشرة، لا الكسر المشاع، فالنصف المشاع ليس النصف الكلّي، بل هو النصف الصادق اعتباراً على الخارج، وإن لم يكن مفروزاً هو موضوع الملكيّة.

كما أنَّ الكسور التسعة ألفاظٌ وضعت لماهيّةٍ مّا كالنصف مثلاً؛ إذ هو قسمٌ من قسمين متساويين في القسمة، ولا دخل في هذه الماهيّات لشيءٍ من القيود أو الحدود الشخصيّة أو المصداقيّة. فلو قيل: (الإنسان أعمّ من الأبيض والأسود) فلا يعني ذلك أنَّ العموم مأخوذٌ في الماهيّة، فيكون الإنسان الحيوان الناطق إمّا أبيض أو أسود، بل الإنسان وضع لماهيّة الحيوان الناطق، وهذه

الماهيّة حال الوجود تارةً يكون فردها أبيض وأُخرى أسود. وفي المقام ماهيّة الكسور التسعة: كالنصف والثلث ونحوها موضوعةٌ لذلك المعنى. وأمّا كونه لزيدٍ أو لعمرٍو أو كونه مشاعاً أو مفروزاً فليس دخيلاً في الماهيّة.

لكن متى أضفنا الكسر المشاع إلى الموضوعات، فإنَّه يختلف باختلافها، فلو أضفناه إلى المعدودات ممّا يفهم منها العدد عرفاً، فنفهم أنَّ النصف هو عددٌ أيضاً، كالخمسين من المائة، لا النصف المشاع، بحيث يكون المراد لحاظ النصف لكلّ فردٍ أيضاً.

وإذا أضفناه إلى الدابّة أو الدار ممّا ليس لنصفه امتيازٌ، وإنَّما نصفه اعتباريّ، فمن أجل هذه المناسبات يفهم الإنسان أنَّ المراد هو النصف المشاع.

ثُمَّ إنَّ مالكيّة زيدٍ للنصف ومالكيّة عمرٍو للنصف ومالكيّة كليهما للمجموع لا ربط له بالدلالات اللفظيّة، وبحسب دلالته لا يتعيّن أنَّه لأحدهما. فلو كان نصف الدار لي ونصفها لك، وكان ثالث جاهلاً بالواقعة، فقال: (بعت نصف الدار)، فنفهم النصف المشاع. فلو أجزت وقع مطابقاً للإنشاء؛ فإنّه باع نصف الدار، والإجازة وقعت على النصف أيضاً، ولم يكن الإنشاء مقيَّداً بقيدٍ يمنع عن انطباقه على متعلّق الإجازة.

ولو أجاز كلا المالكين صحّ أيضاً؛ لأنَّ كليهما مالكٌ للنصف، فكلّ واحدٍ ينطبق على العنوان غير المقيّد، ويكون إجازة كلٍّ منهما مصداقاً له، ويكون مالك النصف بعد الإجازة مالكاً للربع.

ولو باع أحد المالكين مع الغفلة عن الواقعة نصف الدار، فإن قلنا: إنَّه وإن كان جاهلاً يقع منه، فإنَّه يقع منه، وإن أنكرنا أن ينصرف التصرّف والبيع إلى ما يملكه، فيرد نفس الكلام السابق. فإن أجاز عقده أو أجاز الآخر صحّ؛

لأنَّ: بعت مالي عنك بتخيّل أنّه لك، ثُمَّ علمتُ أنّه لي، يحتاج إلى إجازةٍ - مثلاً - إذ لا يتعيّن حينئذٍ من قبل نفسه ولا من قبل شريكه ولا من غيرهما. وليس البيع بباطلٍ، بل هو صالحٌ لضمّ الإجازة له، وهو واردٌ على عنوان النصف. فإذا لم نقبل بمقالة الشيخ الأعظم قدّس سرّه[1] من الانصراف، فما أفاده من البطلان لا يتمّ.

بسط المقال في صور المسألة

فلنعطف الكلام إلى أصل المسألة فنقول: إنَّ لها صوراً عديدةً جدّاً، وينبغي أن نتعرّض للمهمّ منها:

الصورة الأُولى

ما ذكره الشيخ قدّس سرّه[2] من أنَّ البائع لا يقصد إلّا مفهوم هذا اللفظ، أي: (بعت نصف الدار)، ونعلم أنّه لم يقصد أكثر من ذلك من كون النصف له أو لغيره إمّا لجهلٍ أو لغفلةٍ أو لغير ذلك.

فهنا بما أنَّ لفظ النصف مضافٌ إلى الدار، فهو ظاهرٌ في النصف المشاع، وليس له أيّ دلالةٍ أُخرى زائدةٍ على هذا المعنى. ومعه فهل تتمّ الأُصول والقواعد التي قرّرها الشيخ من أنَّ التصرّفات الاعتباريّة منصرفةٌ إلى كونها تصرّفات المالك في ملكه، أم إنَّ لفظ البيع ينصرف إلى ما كان له؟ وهل ينطبق مثله على الغافل والملتفت؟

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥١٢، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسائل متفرّقة، مسألة: لو باع من له نصف الدار نصف ملك الدار.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم.

وبعبارةٍ أُخرى: إنَّ الإنشاء والمنشأ في سائر العقود والمعاملات تابعٌ لقصد المنشئ، فلا يمكن مع عدم القصد أن يحمل على المنشئ ويقال: (إنَّك قصدت كذا وكذا)، مع أنَّنا نعلم هنا أنَّه لم يرد أكثر من لفظ النصف. نعم، في صورة الشكّ يمكن دعوى الانصراف إلى القواعد العقلائيّة.

إذن فلا يمكن أن نطبّق القواعد التي قرّرها الشيخ على المورد الذي ذكره، أي: ما إذا علمنا أنَّه لم يقصد أكثر من مفهوم هذا اللفظ. وأمّا التعارض بين الأُصول والظهور غير موجودٍ.

وبالجملة: فالكلام هنا فيما إذا علمنا أنَّ المنشئ لم يرد إلَّا مفهوم نصف الدار، ولم يقصد بل لم يخطر في ذهنه أصلاً لا النصف الذي هو ملكه ولا النصف الذي هو للآخر ولا النصف الذي بينهما، وإن كان هذا المفهوم قابلاً للانطباق على كلٍّ منها، لا بمعنى: أنَّه كلّي قابلٌ للانطباق على كثيرين، بل بمعنى: أنَّه يمكن أن يقع ويصدق على كلٍّ منها.

فهنا تارةً يُقال: إنَّه ظاهر في النصف المشاع ليس إلَّا، وأُخرى يقال: إنَّه ظاهر في نصفٍ مشاعٍ في الحصّتين، كما أفاد الشيخ. وليس المراد به أنَّه مشاعٌ في مشاع، بل مراده أنَّه يشمل الربعين المشاعين؛ فإنَّ كلّ نصفٍ يشتمل على ربعٍ مشاعٍ، فهو إشاعةٌ واحدةٌ لا أكثر.

فلنبحث الآن عن الأُصول التي ذكرها الشيخ قدس سره[1] وفصّل القول فيها الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[2]، هل تكون مقدّمةً على ظهور الموضوع أو لا تكون مقدّمة، أو يكون الكلام مجملاً أو لا تجري الأصول أصلاً؟

---

(١) أُنظر: المصدر المتقدّم.

(٢) راجع حاشيته على المكاسب ٢: ٣٤٤، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع نصف الدار.

والكلام هنا فيما إذا لم يلتفت إلى الواقعة ولم يقصد أكثر من مفهوم النصف وعنوانه، وقلنا بأنَّ اللفظ ظاهر في النصف المشاع بلا عنوانٍ، فهنا لنا كلامان؛ الأوّل: في أصل المسألة، والثاني: في جريان الأُصول وعدمه.

تحرير كلام المحقّق الأصفهاني ونقده

أفاد الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدّس سرّه: أنّنا تارةً نتكلّم في الظهور الكلامي، وأُخرى نتكلّم في الظهور المقامي. ويمكن تقرير الظهور المقامي بعدّة وجوهٍ:

أحدها: أنَّ التصرّفات التي يقوم بها الإنسان محمولةٌ على الصحّة، وهو أصلٌ عقلائيّ، وهذا التصرّف إذا وقع في ماله فهو تصرّفٌ صحيحٌ. وأمّا إذا وقع في مال غيره أو في مالٍ مشتركٍ بينه وبين غيره، فهو تصرّفٌ غير صحيحٍ. ولو دار الأمر بين التصرّف الصحيح والتصرّف غير الصحيح، حمل التصرّف على الصحيح.

فالأصل العقلائي يقتضي وقوعه في ملكه، وإلَّا لم يقع صحيحاً.

ثُمَّ يقول في ذيل هذا الوجه: أنَّه قصد النصف الصحيح؛ فإنَّه يريد أن يوقع المعاملة الصحيحة[1].

أقول: إنَّ أصالة الصحّة ليست أصلاً تعبّديّاً وليس الدليل عليها: «**ضع أمر أخيك على أحسنه، حتى يأتيك ما يغلبك منه**»[2]، بل الدليل عليها البناء

---

(١) أُنظر: المصدر المتقدّم.

(٢) الكافي ٢: ٣٦٢، كتاب الإيمان والكفر، باب التهمة وسوء الظنّ، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ١٢: ٣٠٢، كتاب الحجّ، أبواب أحكام العشرة، الباب ١٦١، الحديث ٣.

العقلائي على العمل بالوجه الصحيح من محتملات كلّ معاملةٍ حتّى قبل العمل. فإذا احتمل الإنشاء وجهاً باطلاً فعليّاً ووجهاً صحيحاً، نحمله على الوجه الصحيح، ولا يفرّق في ذلك بين الأصيل أو البيع الفضولي. وصحّته بمعنى: أنَّ إنشاءه وقع على وجهٍ صحيحٍ قابلٍ للحوق الإجازة به. فأصالة الصحّة إنَّما تشمل فعل الفضولي والأصيل والموجب والقابل، إذا دار أمره بين الفاسد والصحيح، وليس ذلك إلَّا الإنشاء. وأمّا الشرائط العقلائيّة في صحّة الإنشاء وترتّب الأثر عليها عقلائيّاً ممّا ليس تحت اختيار المكلّف، فهذا ممّا لا يمكن إثباته بأصالة الصحّة.

فلا يُقال: إنَّه إذا كان عقداً فضوليّاً، لا تشمله أصالة الصحّة، بل الفضولي والأصيل لا يختلفان من هذه الناحية أصلاً.

والسرّ فيه: أنَّ ما هو الصادر منهما هو الإنشاء ليس إلَّا، غاية الأمر أنَّه لا يترتّب الأثر على الفضولي إلَّا بالإجازة، فليس الأمر في المقام دائراً بين الصحيح والفاسد، بل هو دائرٌ بين صحيحٍ شرطه حاصلٌ وبين صحيحٍ شرطه غير حاصلٍ.

وما يجري فيه أصالة الصحّة هو الفعل دون الشروط الدخيلة في النفوذ، وأصالة الصحّة لا تنقّح إلَّا الصحّة. وأما كونه ماله أم ليس بماله فلا مجال لها لأن تثبته. فإذا شككنا في الإنشاء المنعقد وأنَّه صحيحٌ أو فاسدٌ، جرت أصالة الصحّة فيه. وأمّا العنوان المأخوذ في المعاملة، الظاهر منه الإشاعة الحقيقيّة على الفرض، إلَّا أنَّه أُريد بأصالة الصحّة جعله منطبقاً على خلاف الظاهر، فلو قيل فيه بجريان أصالة الصحّة، لقلنا بأنّنا نعلم بعدم انطباقه على ماله، فلا مجال لجريان الأصل، وعقد الفضولي ليس بعقدٍ فاسد حتّى ننفيه بالأصل.

وأمّا ما قرّره في ذيل كلامه من أنّه يريد أن يبيع النصف بيعاً صحيحاً، وقد تعلّقت إرادته بالبيع الصحيح ولو بلحاظ اللواحق وهي الأُصول العقلائيّة، فهو عجيبٌ؛ فإنّه مضافاً إلى أنَّ العقلاء لا يقصدون في معاملاتهم القول: (أبيع النصف الذي يطبّقه العقلاء على نصفي)؛ فإنّه غير معقولٍ؛ لأنَّ إرادة النصف بهذا النحو له مبادئ مستقلّةٌ لا محالة، وأصالة الصحّة لا تعيّن كونه غير فضوليّ، مع كونه قابلاً للانطباق على كلا الوجهين. إذن فأصالة الصحّة غير مفيدةٍ.

على أنّه خروجٌ عن فرض المسألة؛ فإنَّه إذا تعلّقت إرادته بالنصف الذي له ظهور في نصفه، فهذا معناه أنّنا نعلم بتعلّق قصده بنصفه، يعني: أنّنا إذ نعلم أنَّ إرادته تعلّقت بالبيع النافذ الفعلي، نعلم أنّه قصد بيع نصفه بالخصوص، مع أنَّ الفرض أنّنا لا نعلم ذلك.

والتحقيق: أنّه لابدَّ أن نرى ما هو محلّ النزاع حتّى يتّضح لنا إمكان جريان الأصول في المقام وعدمه.

وقد قرّر الشيخ قدس سره[1] هنا: أنَّ البائع لم يقصد إلّا مفهوم النصف، وظاهره أنّه لم يرد إلّا هذا، غاية الأمر لابدَّ من الالتفات إلى أنَّ الألفاظ المفردة لا تدلّ إلّا على معناها، وإنّما يفهم المقصود الواقعي للمتكلّم من مجموع الكلام. فإذا قال: (أكرم العالم العادل)، لم يرد من العالم إلّا معناه، ولا من العادل إلّا معناه، لكن بدلالة التوصيف يدلّ على أنَّ مراده وجوب إكرام العالم الموصوف بالعدل.

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥١٢، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسائل متفرّقة، مسألة: لو باع من له نصف الدار نصف ملك الدار.

وعليه فمراد الشيخ من أنّه لا يريد إلّا النصف هل هو لأنّـه لم يـرد مـن لفظ النصف إلّا النصف، وبتعدّد الدالّ والمدلول يريد أنَّ هذا النصف له؟ مع أنَّ هذا ثابتٌ في سائر الموارد حتّى في مثل قوله: (بعت نصف داري)، على أنّـه لا يمكن أن يقع محلاً للكلام بعد تعيّن المراد.

فما يمكن أن يقع محـلاً للنـزاع هـو: مـا إذا لم يكـن يُـستفاد مـن كلامـه رجوعه إلى النصف الذي يملكـه، كـما لـو كـان غـير عـالم بالواقعـة ولا عـالم بالأُصول والظواهر التي ذُكرت. فإن كان كـذلك، فكيـف يُحكـم عـلى حالـه بأصالة الصحّة؟

إذن فلابـدَّ أن يكـون مقـام الثبـوت تامّـاً وإنّـما يقـع الخـلاف في مقـام الإثبات.

ثانيها: أنّـه إذا لم يـرد إلّا النـصف، فإمّـا أن نبنـي عـلى أنّـه مـشاعٌ بـين الحصّتين، أو نبني على أنّه مـشاعٌ مطلـقٌ. إذ إنّهـم أفـادوا: أنَّ ظهـور (بعـت) وسائر الأُصول حاكمةٌ على ظهور النصف في الإشاعة، ومنها ظهـور تـصرّفه في أنّه في مال نفسه [للغلبة].

نقول: إنَّ ما يُراد إثباته من ناحية الغلبة فيه مسامحةٌ في التعبـير؛ إذ البيـع ليس تصرّفاً، بل لابدَّ أن يقال: إنَّ البيع له ظهورٌ عقلائيٌّ في أنّه واقعٌ على ماله. فهل يمكن لنا أن نفهـم أنّـه نحـو غلبـةٍ، بحيـث يكـون طرفـه الآخـر نـادراً كالمعدوم لا يعتني به العقلاء؟ وإذا قيل بذلك فهل يمكن الالتزام به في سـائر الموارد؟

فلو كان هناك شيءٌ ليس لي عليه يدٌ، فأنشأتُ عليه البيـع، وقـال آخـر: (هذا ملكي)، فلابدَّ أن نقول: إنَّ هذا مدّعى؛ لأنَّ البيع أمـارةٌ كاليـد عنـدك،

فيكون الآخر على خلافها، فيكون مدّعياً. فهل يعدّ مثل هذا حجّةً عقلائيّةً؟ وإلّا فمجرّد كونه يورث الظنّ لا يوجب الحجّيّة.

ثالثها: قالوا: إنَّ لفظ (ملّكت) ظاهرٌ في أنَّه لم ينزّل نفسه منزلة الغير. فيما أفاد الشيخ: أنَّ كونه قد نزّل نفسه منزلة الغير ولا كونه غاصباً خلاف الفرض، فيتعيّن أنَّه يبيع لنفسه. بل قد يُدّعى: أنَّه دالٌّ على التمليك الحقيقي، وهو لا يتحقّق إلّا من قبل صاحب المال.

إلّا أنَّ ذلك ظهر ممّا سبق أنَّه غير صحيح؛ فإنَّ ماهيّة البيع مشتركةٌ بين الفضولي والمكره والأصيل؛ فإنَّ البيع بلحاظهم جميعاً بيعٌ حقيقيّ. وما هو الفارق بينهما ليس في ماهيّة البيع وهي المبادلة، بل في الشروط. وفي الفضولي لا أُنزّل نفسي منزلة الغير بل أقول: (ملّكت مال زيدٍ لعمرٍو). ولا يصحّ أن يقال: إنَّ زيداً باع ماله إذا باعه الفضولي، كما أنَّه لا يفرض في المقام أنَّه باع لنفسه. ولو كانت المبادلة دالّةً على شيءٍ زائدٍ على ماهيّة المعاملة، وهو كونه أصيلاً، لما كان بيع الفضولي بيعاً من الأوّل، مع أنَّه بيعٌ بلا إشكالٍ في نظر العقلاء والمتشرّعة، وما هو موضوع حكم العقلاء أمرٌ زائد على ماهيّة المعاملة.

إذن فكيف يكون (بعتُ) ظاهراً في البيع الحقيقي المؤثّر، مع أنَّ ما يحكم به الشارع والعقلاء ليس تحت اختياري وقصدي وجدّي؟ وعليه فالأُصول غير جاريةٍ.

وبالجملة: فإنّنا تارةً نبني على أنَّ النصف ظاهر في المشاع القابل للانطباق على نصفه ونصف صاحبه والنصف الذي بينهما، وأُخرى نبني على أنَّه دالٌّ على إحدى هذه الحصص بالتعيين. وعلى أيّ حالٍ إمّا أن يكون البائع

مأذوناً من قبل صاحبه، وإمّا أن لا يكون مأذوناً. فهذه أربعة وجوهٍ متصوّرةٍ في الصورة التي هي محلّ الكلام.

وقبل الدخول في هذه الأقسام ينبغي التنبيه على أنَّ الظهور اللغوي في هذا الباب غير ثابتٍ عندنا، وما يُقال من أنَّ لفظ (النصف) ظاهرٌ في المشاع أو في النصف الذي يعود إليه أو أنَّ (بعتُ) ظاهر في التملّك الحقيقي إنّما هو بلحاظ الإطلاق؛ فإنَّ النصف والبيع وُضعا لمعناهما، ونسبته إلى النفس في قولي: (بعتك) باعتبار أنّي أوقعته. وأمّا كونه بيعاً حقيقة مؤثّراً فلم توضع له الألفاظ.

فالظهور الذي يُدّعى في المقام للنصف والبيع إنّما مرجعه إلى الإطلاق، أي: إنَّ مقتضى الإطلاق هو ذلك، وحينما يكون اللفظ مطلقاً، يكون منصرفاً إلى فردٍ مّا.

إلّا أنَّ الإطلاق لا ينصرف بالدلالة اللغويّة، فدلالة الماء على العذب والأُجاج ليس باعتبارهما؛ فإنَّ اللفظ موضوعٌ لنفس الطبيعة، ولكن بحسب الاستعمالات المتعدّدة تنصرف الطبيعة إلى حصّةٍ خاصّةٍ.

وما ذكر من منافٍ في المقام في مقابل هذه الإطلاقات - ككون مقام التصرّف هو كذا وأنَّ لفظ البيع دالٌّ على كذا- ليس من قبيل الدلالات اللغويّة أيضاً؛ لأنَّ الكلام بلحاظ الإطلاق والانصراف. فلابدَّ من أن نرى ما هو مقتضى الإطلاق.

وحينئذٍ فإذا بنينا على أنَّ النصف إذا نسب إلى الطبيعة بلا قيدٍ يقتضي بالإطلاق أن يكون النصف مشاعاً، كما يقتضي أنّه لا ربط له بخصوص حصّةٍ معيّنةٍ، فإنّه ليس هنا إلّا مفهوم النصف المشاع. وقد أفاد الشيخ قدس سره[1]: أنَّ

(١) أُنظر: المصدر المتقدّم ٣: ٥٢٣.

عنوان النصف عنوانٌ كلّيّ، وما ليس كلّياً هو واقع المشاع بلحاظ كونه اعتباراً وضع على هذا الشيء في الخارج، كما سبق أن قلنا. والنصف المشاع بعنوانه كلّيٌّ قابلٌ للانطباق على حصّتي وحصّته والحصّة ما بينهما.

وحينئذٍ يُقال: إنَّ شرائط الصحّة بالنسبة إلى أحد المصاديق متوفّرةٌ فيه، وفي سائر المصاديق غير متوفّرةٍ. فما هو الجامع للشرائط هو حصّة العاقد نفسه، وحصّة الغير وإن كان المفهوم قابلاً للانطباق عليها، إلّا أنّه باعها من دون إجازةٍ. ففي المورد الذي تكون كافّة الشرائط متوفّرةً فلماذا لا تنطبق عليه الحصّة؟ ولا يلزم أن يقول البائع: (بعت مالي)، بل يكفي أن لا يكون ما في العقد منافياً لذلك. والمفروض أنَّ الإطلاق يقتضي النصف ليس إلّا. وكونه لم يُرد بيع ماله لا يعني: أنّه لم يرد شيئاً، بل أراد معنى صالحاً لأن يقع على ماله، وهو جامعٌ للشرائط وقابلٌ للانطباق. وأمّا الحصّة الأُخرى فبحاجةٍ إلى إجازة الآخر، فلا تنطبق عليها.

وأمّا إذا بنينا على أنَّ الإطلاق يُشعر أنَّ النصف هو النصف المشاع من الحصّتين وإذا لم يكن هذا المعنى صحيحاً، فلابدَّ أن نلحظ الإطلاقات المقابلة له وأيُّ وجه تقتضي.

أفاد الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدّس سرّه[1]: أنّنا لو قلنا بأنَّ الإطلاق المقامي منافٍ له، فلا إشكال في تقدّمه عليه؛ لأنَّ هذا ظهورٌ إطلاقيٌّ بخلاف ظهور التصرّف في ملكيّة نفسه.

أقول: حينما يتصرّف الإنسان في شيءٍ ويُقال: إنَّ لتصرّفه ظهوراً في أنّه

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٤٥، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع نصف الدار.

يتصرّف في مال نفسه، فهل هذا الظهور غير الإطلاق؟ فإن كان هناك ظهورٌ كلاميٌّ منافٍ للظهور المقامي، فهل يبقى الظهور المقامي قائماً، مع غضّ النظر عن ظهور (بعت)، مع أنَّ الإطلاق المقامي منوطٌ بأن لا يكون هناك إطلاقٌ كلاميّ لا محالة. فقوله: مقدّم عليه بلا إشكال، غير تامٍّ بلا إشكال.

نعم، لو قيل بأنَّ ظهوره العملي يُسقط ظهوره الكلامي، أو قيل بأنَّ للتصرّف لساناً، لكان له وجه، إلَّا أنَّ شيئاً من ذلك لا يتمّ.

وأمَّا إذا علمنا أنَّه لم يرد إلَّا النصف، ففيها أربعة أنحاء:

النحو الأول: أن يفرض أنَّ إطلاق النصف لا يقتضي إلَّا النصف المشاع.

النحو الثاني: أنَّه يقتضي النصف بين الحصّتين - لا بمعنى أنَّه أراده، فإنَّه خلاف المفروض من أنَّه لم يقصد إلَّا النصف، والكلام في مقتضى الإطلاق- وفي كلا الصورتين، إمّا أن يكون أجنبياً عن النصف الآخر، وإمّا أن لا يكون أجنبياً كالمأذون والولي ونحوهما. فإذا بنينا على أنَّ الإطلاق يقتضي الانصراف إلى المشاع بين الحصّتين، فما هو حال الظهورات والانصرافات؟ ذهب الشيخ محمّد حسين الأصفهانيقدس سره إلى القول بأنَّنا إذا اعتبرنا هذا الظهور، لزم الفصل بين التمسّك بالظهور المقامي أو التمسّك بالظهور الكلامي. وقد سبق الكلام في الظهور المقامي[1].

وأضافقدس سره[2]: وفي الظهور الكلامي تفصيلٌ؛ فإنَّ لنا ثلاثة وجوهٍ للظهور:

(١) أُنظر: المصدر المتقدّم ٢: ٣٤٤.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم.

منها: أن يسند البيع الحقيقي إليه بقوله: (بعت)، وهذا شأن المالك أو المأذون والوليّ ونحوه. وأمّا الفضولي فلا يستطيع أن ينسب إلى نفسه البيع الحقيقي؛ إذ البيع الحقيقي منافٍ للفضوليّة. وعليه فهذا الظهور مقدّمٌ على ظهور النصف في الحصّتين؛ لأنَّ النصف يدلُّ بالإطلاق، وهذا الظهور مقدّمٌ عليه؛ لأنَّ الإطلاق لا يجري إلَّا مع عدم القرينة[1].

أقول: قوله: إنَّ (بعت) ظاهرٌ في البيع الحقيقي - بمعنى: ما يترتّب عليه الأثر في مقابل الفضولي- هل مراده أنَّ اللفظ موضوعٌ لذلك، فيكون البيع الحقيقي في مقابل غير الحقيقي الذي لا يترتّب عليه الأثر، فهذا ما يجب أن ننكره؛ فإنَّ البيع ثابتٌ وهو المبادلة، والأثر غير دخيلٍ في الماهيّة. إذن إذا نسب البيع لنفسه، فإنَّ ذلك يقتضي من باب الانصراف - ما لم تقم قرينةٌ على الخلاف- إلى تصرّف المالك، وهذا الظهور ونحوه مستندٌ إلى الغلبة، وإلَّا فالظهور اللفظي الوضعي غير موجودٍ بلا إشكالٍ.

وإذ كان الأمر كذلك، فلابدَّ أن نعكس المطلب عمّا هو يقوله: فكما أنَّ (بعت) ينعقد له ظهورٌ تبعاً لموضوعه، فحين يقتضي ظهور الموضوع العودة إلى الحصّتين على الفرض في هذه الصورة، فلا يتحصّل لـ (بعت) ظهورٌ آخر.

وبعبارةٍ أُخرى: إنَّ ظهور العبارة في قولنا: (بعت نصف الدار) قبل أن ننتهي من العبارة، ظهورٌ تصوّريٌّ لا حجّيّة له، ولا يدلّ إلَّا على أصل إيقاع البيع. ولو كان دالاً على ما يترتّب عليه الأثر، لكان معارضاً لقولنا: (بعت عن زيدٍ) وهو ظاهر الفساد. وعليه فإمّا أن يلتزم بتقدّم ظهور النصف، وإمّا أن يُقال

---

(١) لم يتعرّض السيّد الخميني في مجلس بحثه للوجهين الآخرين، فلاحظ.

بأنَّ الكلام صار مجملاً؛ لأنَّ إطلاق كلٍّ منهما حجّةٌ لولا الآخر، ولكن لو ضمّ أحدهما إلى الآخر كان الكلام مجملاً؛ لاحتفاف كلٍّ منهما بما يصلح للقرينة.

إن قلت: المقدّم في الكلام مقدّمٌ.

قلت: يلزم حينئذٍ أن يفرّق بين قولنا: (بعت نصف الدار) وقولنا: (نصف الدار بعتها).

وأضاف قدس سره[1]: أنّه إذا كان مبنى الكلام هو الوجه الأوّل، وهو أنَّ نسبة البيع إلى نفسه ظاهرةٌ في أنّه لم ينزّل نفسه منزلة الغير وأنّه لا وليّ ولا مأذون، بل هو بائعٌ عن نفسه، فهنا يحصل عندنا إطلاقان:

أحدهما: يقتضي البيع لنفسه، والآخر: إطلاق (نصف الدار) في الرجوع إلى الحصّتين. وأحد الإطلاقين نافٍ للقيد، والآخر مثبتٌ له، وظهور المقيّد مقدّمٌ على ظهور المطلق.

أقول: في كلامه مواضع للنظر:

منها: أنَّ الظهورين وإن كانا إطلاقيّين، إلّا أنَّ مقتضيات الإطلاق تختلف، ولا فرق بين إطلاقٍ وإطلاقٍ في درجة الظهور، وقد اعترف بعدم وجود الأظهر. وإذا كان لازم أحدهما القيد ولازم الآخر عدم القيد، فهذا لا ربط له بالإطلاق، وإنّما يكون القيد مقدّماً فيما إذا ذكر القيد في الكلام. وليس المقام من الموارد التي يقدَّم هذا على ذلك، فإنَّ اللوازم والمقتضيات إنّما تنعقد بعد تماميّة الإطلاق، ومورد المعارضة في المقام هو مرتبة الإطلاق في المرتبة السابقة على اللوازم.

ومنها: كيف يكون أحدهما نافياً للقيد والآخر مثبتاً له؟!

---

(١) أُنظر: المصدر المتقدّم ٢: ٣٤٦.

فإذا لاحظنا المقتضيات، نجد أنَّ البيع ظاهرٌ في كونه لنفسه، وهو منافٍ للفضوليّة، سواء كان البيع له محضاً أو لهما[١]. فإذا لاحظنا المقتضيات يرى العرف أنّهما متنافيان. فما ذهب إليهقدس سره من أنَّ ظهور المقيّد مقدّمٌ على ظهور المطلق غير تامٍّ في المقام صغرىً وكبرى.

أمّا إذا كان النصف ظاهراً في الحصّتين، وكان المالك أجنبيّاً، فموضوع البحث أنّه لم يُرد إلّا ذلك المفهوم. وما قيل من أنّه أراده بالإرادة الارتكازيّة لا التفصيليّة أيضاً، خارجٌ عن موضوع البحث، وإنّما محلّ الكلام فيما إذا لم يُرد بالإرادةِ الإرادةَ الارتكازيّة شيئاً أيضاً، فلا تجري كافّة الأُصول حينئذٍ، بل يأخذ بظهور الموضوع أيّاً كان. وعلى فرض جريانها في نفسها، فلا معارضة بينها؛ لأنَّ ظهور الموضوع مقدّمٌ على باقي الظهورات؛ فإنَّ التصرّف إنّما يكون له ظهورٌ ما لم تقم قرينةٌ على خلافه. وظهور البيع ونحوه تابعٌ للموضوع، وإنّما يتمسّك بهذه الظهورات في مورد لا يكون للموضوع ظهورٌ أصلاً.

وأمّا إذا كان لفظ النصف ظاهراً في الحصّتين، لكنّه كان وكيلاً أو وليّاً أو مأذوناً من الطرف الآخر، ولم يكن فضوليّاً، حاول الشيخقدس سره[٢] إثبات المطلب، إلّا أنَّ عباراته في المقام مضطربةٌ ومشوّشةٌ؛ إذ إنّه لو وضع لفظ (الثاني) بدل (الأوّل) لتمَّ المطلب، وذلك أنّه قال: إذا كان المالك مجازاً أو وليّاً للطرف الآخر، فهل هو كالأجنبي أم لا؟ وجهان مبنيّان على أنّنا نتكلّم على أيٍّ من الأُصول السابقة. هل الأصل ظهور البيع في أنَّ البائع في مقام

---

(١) أي: الوكيل والمأذون [المؤسّسة].

(٢) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٢٢، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسائل متفرّقة، مسألة: لو باع مَن له نصف الدار نصف ملك الدار.

التصرّف، أم أنَّ البيع ظاهر في الأصالة؟ الأقوى هو الأوّل. ولعلّ الظاهر أنَّ العبارة هي: (الأقوى هو الثاني). يعني: أنّنا إذا بنينا على أنَّ لفظ البيع ظاهرٌ في أنّه في مقام التصرّف فهو كالأجنبي، وإن بنينا على أنَّ الإنشاء دالٌّ على الأصالة فهو ليس كالأجنبي، والأقوى هو الثاني، يعني: أنّه ليس كالأجنبي.

ثُمَّ ذكر وجهاً لكونه ليس كالأجنبي، والاستناد إلى هذا الوجه صحيحٌ، لكن عليه حاكمٌ؛ وذلك لأنَّ ظهور البيع وظهور النصف كليهما بالإطلاق، لكن ظهور المقيّد حاكمٌ على ظهور المطلق، يعني: ظهور النصف في الحصّتين هو الأقوى. وحينئذٍ فالأقوى هو الاشتراك. وهذا نظير ما قرّره الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره فيما سبق.

وقد تقدّم آنفاً: أنّه ليس عندنا ظهورٌ مقيّدٌ، بل إطلاقان، ولا يجب لحاظ حساب اللوازم، بل لابدَّ من لحاظ الإطلاق، غاية الأمر يقع الكلام في كونهما قرينةً على أيٍّ منهما على الآخر. والقاعدة القائلة أنَّ إطلاق المقيّد مقدمٌ على الإطلاق أجنبيّةٌ عن المقام. وفي الفرض السابق لو قلنا بمقالة الشيخ من الإجمال أو تقدّم الظهور، فلا يأتي هنا؛ لأنَّ ظهور البيع في البيع الحقيقي لا معنى له في المقام؛ لأنّه صادرٌ من الولي. كما أنَّ كون الأصل أن يبيع ملكه لا ربط له بالمقام؛ لأنّه وليّ، ولا غلبة في المقام نافيةٌ لذلك. وأصالة الصحّة لا تجري؛ لكون البيع صحيحاً على كلتا الحصّتين. إذن فالأُصول غير جاريةٍ، كما أنَّ الظهور في الحصّتين لا معارض له أصلاً.

إلّا أنَّ الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[1] عدل عن الوجه السابق

---

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٥٠-٣٥١، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، بيع نصف الدار.

الذي ذكره في الصورة السابقة، وعدوله في محلّه، إلّا أنَّه ذكره بوجهٍ غير صحيح. قال: إنّا عندنا مدلولان مطابقيّان ومدلولان التزاميّان؛ فإطلاق الإنشاء[1] له مدلولٌ مطابقي، وهو نفي الغير محضاً أو مشتركاً، ومدلولٌ التزامي هو أنَّه لي محضاً. و(نصف الدار) له مدلولٌ مطابقي على المبنى من أنَّه ليس نصفه محضاً ولا نصفي محضاً، ومدلوله الالتزامي أنَّه مشتركٌ بينهما، فلابدَّ أن نتأمّل في هذه الظهورات حتّى نرى أين يقع التنافي بينهما.

وأضاف قدس سره[2]: أنَّه لا تنافي بين المدلولين المطابقيين، بل بينهما اشتراكٌ في وجهٍ وافتراقٌ في وجه، ولا تنافي بينهما؛ فإنَّهما في الحصّة التي يملكها مشتركان، وفي الحصّة التي يملكها مختلفان. وأمّا المدلولان الالتزاميّان، فبينهما تنافٍ بالتضادّ؛ باعتبار أنَّهما مثبتان متكاذبان؛ لوجود تنافٍ بين كونه مالاً لي وأنَّه مالٌ مشتركٌ.

وأمّا المدلول المطابقي لأحدهما مع الالتزامي للآخر فهما متنافيان بنحو السلب والإيجاب؛ لأنَّ المدلول المطابقي للإنشاء دالٌّ على الشركة، والمدلول الالتزامي للنصف مثبتٌ لها. والمدلول المطابقي للنصف دالٌّ على عدم التمحّض في الملك، والمدلول الالتزامي للإنشاء دالٌّ على التمحّض.

فإذا اتّضح ذلك، ففي مورد التضادّ لا يكون أحدهما مقدّماً على الآخر، وفي مورد التناقض فأيّ ترجيح لأحد الإثباتين على الآخر؟

ثُمَّ قال قدس سره: فتدبّره؛ فإنَّه حقيقٌ به[3].

---

(١) أي: في لفظ (بعت) (المؤسّسة).

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم.

(٣) أُنظر: المصدر المتقدّم.

أقول: هذه الدلالات أجنبيّةٌ عن باب الإطلاق، وليس للمطلق مدلولٌ مطابقيٌّ ومدلولٌ التزاميّ؛ فإنّه ليس دلالةً لفظيّةً، حتّى يتّصف بذلك، وإنّما هو ناشئٌ من عمل المتكلّم وعدم نصبه للقرينة الدالّ على أنّ العنوان المأخوذ هو تمام الموضوع، وعدم القيد يعني عدم جعل القيد، لا أنّ الإطلاق يدلّ على عدم القيود.

وعليه فالنتيجة التي خلص إليها، وهي أنّه ليس من باب ورود المقيّد على المطلق تامّةٌ، إلّا أنّه في ضوء الوجه الذي ذكره تكون المسألة أسوأ حالاً ممّا سبق؛ فإنّ الدلالات المطابقيّة والالتزاميّة من دلالات الألفاظ وأجنبيّةٌ عن مسألة الإطلاق. والألفاظ لا تدلّ إلّا على معانيها، وهي في ذلك لا تحتاج إلى مقدّمات الحكمة، وما يحتاج إلى المقدّمات ليس من دلالات الألفاظ.

إذن فما قرّره غير وجيهٍ. وأمّا ما ذهب إليه الشيخ قدس سره آنفاً من تقديم ظهور النصف فسديدٌ، لا لما ذكره من تقديم القيد، بل لما مرّ منّا من تقدّم ظهور الموضوع أو عدم وجود المعارض له.

فالكلام هنا لو قلنا بأنّ التقييد ظاهرٌ في المشاع المطلق، لا بين الحصّتين، ولم يكن البائع أجنبيّاً، بل كان وكيلاً عن الآخر أو وليّاً.

هناك نكتة لم نذكرها، وهي: أنّه قد يُدّعى ظهور النصف في المشاع بين الحصّتين، وادّعى بعضهم ظهوره في المشاع بلا عنوانٍ. والشيخ قدس سره ادّعى أوّلاً الأوّل، ثُمَّ ادّعى أخيراً الثاني.

ولعلّ منشأ القول الأوّل هو أنّ هذا الموجود الخارجي كما أنّه بينهما كذلك، فأيّ قسمٍ منه أُشير إليه، فهو أيضاً مشاعٌ بينهما، وليس النصف الخارجي مملوكاً لأحدهما، فكذلك لو باع نصف الدار، ولم تقم قرينةٌ على

انقسامه إليه، كان النصف بينهما كالتقسيم الخارجي. ولعلّ ذلك هو منشأ ادّعاء ظهور النصف في ذلك.

ولكن إذا لم نلاحظ الأنصاف في الخارج؛ لأنّها أقسامٌ تكويناً، ولا ربط لها بالنصف المشاع، بل لاحظنا النصف الاعتباري الذي اعتبره العقلاء وجعلوه منطبقاً على الخارج، فهذا النصف ليس من قبيل النصف الخارجي، فلابدَّ أن يكون النصف له أيضاً. وإن قلت: النصف المملوك كذا وكذا، فنصف هذا النصف وربعه مملوكٌ أيضاً، فيصدق النصف المملوك على النصف الذي لهذا والنصف الذي لذلك. ولكنّه حين يُقال: (النصف المملوك) يُشار به إلى النصف الاعتباري العقلائي الذي يملكه.

فالنصف في البيع إذا لم يكن إشارةً إلى الأجزاء الخارجيّة ليكون مشتركاً بينهما، فإنَّ النصف الخارجي ليس ملكي محضاً، ولذا لا يجوز لي التصرّف فيه إلَّا بإذنه، ولكن النصف الاعتباري ملكي محضاً، ولذا يجوز لي التصرّف فيه بدون إذنه، بل مع غضبه وعصيانه.

وبناءً عليه فحينما نقول: إنَّ الإشاعة ظاهرةٌ في الإشاعة المطلقة، فباعتبار أنَّ النصف هو الذي يقع موضوعاً للبيع، وهو صادقٌ على كلّ الأنصاف، نصفه ونصف الآخر، والنصف الذي بينهما. والمشاع في الخارجي إذا لُوحظ، كان كذلك.

ثُمَّ إنَّ الشيخ قدس سره[1] بعد أن أنكر ظهور النصف في الحصّتين، بنى على أنّه كالكلّي في محلّ البحث، أعني: فيما إذا كان وكيلاً ونحوه، فكما لو باع صاعاً

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٢٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسائل متفرّقة، مسألة: لو باع من له نصف الدار نصف ملك الدار.

من صبرةٍ أو نصف صبرةٍ، فإنَّه ينصرف إلى ذمّته، وانصرافه إلى الآخر يحتاج إلى قرينةٍ، وكان ما يدفعه هو مصداقاً له، فكذلك هنا يقول: إنَّ المبيع كلّي، ومالك مصداقه، فلابدَّ أن يدفعه له.

نعم، ما كان كلّيّاً في المعيّن كذلك وإن كان المعيّن هو الموجود الخارجي. فلو بعت كلّي النصف المشاع، لا النصف المشاع المعتبر في الخارج؛ لأنَّ له مصاديق كثيرة، لدخل في عهدتي نصف الدار بنحو الكلّيّة، ولا يملك من الخارج شيئاً، والخارج هو مصداقٌ للمبيع لا نفس المبيع.

وليس الصاع من الصبْرة أمراً جزئيّاً؛ فإنَّ الشيء ما لم يوجد لم يكن كلّيّاً. وأنت لا تملك من الخارج شيئاً، وإنَّما الخارج هو مصداقه، غاية الأمر أنَّه ينحصر دفعه في الصبْرة. وهذا نظير مسلك المرحوم السيد اليزدي قدس سره[1] في ملكيّة الفقراء للزكاة.

فإذا كان المبيع في مسألتنا كلّيّاً، كان حاله حال سائر الكلّيّات، ونسبته إلى النفس غير لازمٍ. وما قيل من أنَّه بالانتساب إلى الذمّة يكون منسوباً إليها، قلنا: أنَّه بذلك يصير كلّيّاً عقليّاً، مع أنَّ كونه مشاعاً كلّيّاً هو مراد الشيخ وإن لم تكن عبارته واضحةً في ذلك. غايته أنَّه يقول: أنَّ هذا النصف الذي يملكه مصداقٌ له، وكأنَّه يريد أن يقول: إنَّ هذا النصف ملكه ابتداءً، مع أنَّه إذا كان العنوان كلّيّاً، فإنَّه لا يملك من الخارج شيئاً، والمسألة ليست قهريّةً، بل الكلام في التسليم، فله أن يسلّم هذا النصف، كما له أن يشتري القسم الآخر من صاحبه ويدفعه.

---

(١) أُنظر: العروة الوثقى ٢: ٣٤٤، كتاب الزكاة، ختام فيه مسائل، المسألة الخامسة عشرة.

إلَّا أنَّ الكلام هنا ليس عن المشاع الكلّي، بل في المشاع الخارجي الاعتباري، فيما إذا لم يكن البائع وكيلاً، فهذا النصف الاعتباري صالحٌ لأن يقع على سائر الحصص. لكنّه مخصّصٌ؛ لأنَّ تمام الشرائط متوفّرةٌ في النصف الذي أملكه، دون ما يملكه الآخر. وأمّا هنا فليس كذلك؛ لأنَّ الشرائط متوفّرةٌ بالنسبة إلى كلا الشخصين؛ لأنّي بالنسبة إلى حصّتي مالكٌ، وبالنسبة إلى الحصّة الأُخرى وليٌّ أو وكيلٌ، وليس فيها مخصّصٌ. وأمّا الظهورات والأُصول التي ذكرت فلا تشملها، كما أنَّ البيع لم يكن ظاهراً في كونه لنفسه، كما ذكرنا، وإنَّما كان ظاهراً - على تقدير تسليمه- في البيع العقلائي، والبيع هنا صحيحٌ في نظر العقلاء بلحاظ الطرفين، فلابدَّ أن يُقال ببطلانه في جميع الحصص. والانتظار غير ممكنٍ؛ لعدم وجود حالةٍ منتظرةٍ بعد اجتماع الشرائط، فلم يحصل النقل حتّى نرجع إلى القرعة، واختيار البائع لا يُعقل أن يكون مُرجّحاً.

وحاول الشيخ قدّس سرّه[1] أن يقرّب المسألة بتقريباتٍ غير صحيحةٍ، بل لا نحتاج إليها، نظير المهر لو صالحت الزوجة أو وهبت الزوج قبل الدخول فطلّقها قبله. فمن قال بأنَّ النصف ظاهرٌ في الحصّتين، فعلى الزوج أن يأخذ الباقي لا نصف الموجود وقيمة النصف الآخر. وبين هذين المسلكين تنافٍ. ولعلّ ذلك لعدم الفرق بين الباقي وجزئه. وكأنّه يرى أخيراً أنّه مشاعٌ بين الحصّتين.

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٢٣-٥٢٥، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسائل متفرّقة، مسألة: لو باع مَن له نصف الدار نصف ملك الدار.

وأنت خبيرٌ: بأنَّ مسألة المهر مختلفةٌ عن مسألتنا؛ فإنه في باب الطلاق تملك الزوجة المهر المفروض؛ إذ تارةً يُقال: نصف ما فرضت، يعني: في حال الفرض، وأُخرى يُقال: إنَّ الزوجة ملكت بالعقد المهر كلّه، ويحصل بالطلاق قبل الدخول سببٌ جديدٌ للملكيّة، إلَّا أنَّ الطلاق يكشف عن ملكه من الأوّل، فالنماء يكون للزوجة لا للزوج. وما دامت الزوجة لم تتصرّف تصرّفاً لازماً أو غير لازمٍ، فالنصف نصف الجميع. وأمّا إذا تصرّفت تصرّفاً لازماً، وقيل لها: (أعطي النصف) يعني: النصف الموجود، لا النصف الموجود ونصف قيمة المعدوم، يقول العقلاء: إنَّ النصف موجودٌ، ويمكن انتقاله، ولا يُصار إلى القيمة إلَّا بعد تعذّر النصف، ولم يتعذّر، فهذا من هذا الباب لا من باب ظهور النصف في المشاع بحصّتين.

وفي باب الإقرار والصلح ونحوهما لا تجري الأُصول المتقدّمة، وتمام الكلام في محلّه.

وما هو مرتبطٌ بمسألتنا هو الصورة الأُخرى، أي: ما إذا كان البائع قد أراد شيئاً ولا نعلم أنَّه أيّ شيءٍ أراد. هل المراد نصفه أم نصف شريكه أو النصف ما بينهما؟

بقي أن نشير إلى أنَّ الشيخ قُدِّسَ سِرُّه في أوّل البحث ادّعى أنَّ لفظ (النصف) ظاهرٌ في النصف المشاع بين الحصّتين، وتكلّم على هذا الأساس، وفي أواسط البحث ذكر قائلاً: إلَّا إذا أنكر شخصٌ هذا الظهور، بل قال: إنَّ حمله على الحصّتين مفروض العدم. ثُمَّ أفاد بعد ذلك: أنَّه إذا أقرّ أحد الشريكين بأنَّ النصف لشخصٍ آخر، فلا إشكال أنَّه يحمل على الحصّتين، فهل هذا تبدّلٌ في الرأي أو أنَّ الكلام الوسط حيث إنَّه لم يصدّقه فهو لا يتبنّاه؟

ولنا كلامٌ حول الإقرار بما يرتبط بمسألتنا، وحاصله: أنَّه هل يفرّق بين البيع والإقرار؟ فيُقال: إنَّ البيع محمولٌ على الحصّة الخاصّة لا المشاع بين الحصّتين، كما سبق بيانه، ولعلّه يظهر أيضاً من كلمات السيّد اليزدي قدّس سرّه[1]، بمعنى: أنَّ حمله على المشاع بين الحصّتين، باعتبار أنّهم رأوا أنَّ في التقسيمات الخارجيّة تكون كلّ حصّةٍ منه مشتركةً بين الطرفين.

وإجمال الكلام: أنَّ التقسيم الوارد على الشيء في الخارج أو العنوان الحاكي عن الأقسام الخارجيّة - كالنصف الشرقي- لا إشكال فيه أنَّ النصف مشتركٌ بين الحصّتين. وأمّا العناوين الاعتباريّة: كالبيع والصلح والإقرار والرهن فإنّها - مع قطع النظر عن القرينة على الخلاف- تدلّ على المشاع بلا عنوانٍ. والوجه فيه: أنّها أمورٌ اعتباريّةٌ واردةٌ على الاعتبار الخارجي الذي مرّ، فيكون لها ظهورٌ في النصف المشاع. وبناءً عليه فأحد هذين الشريكين اللذين تحت يدهما هذه الدار أقرّ بأنَّ نصف الدار لزيدٍ، فإذا قلنا بأنَّ النصف ظاهرٌ في النصف المشاع عند الإطلاق، فلا إشكال أنّه محمولٌ عليه، ولا معارض له. وأمّا إذا لم يكن هذا الظهور ثابتاً، فلا يكون للإقرار أثرٌ؛ لأنّه إقرارٌ بالأعمّ من حصّته وحصّة غيره، والإقرار إنّما ينفذ إذا أقرّ بماله. وهنا الإقرار بالمعنى الأعمّ؛ فإنَّه يمكن أن يكون زيدٌ غاصباً أو بكرٌ غاصباً أو كلاهما كذلك. فلو أخبر بعنوانٍ أعمّ من أن يكون مرتبطاً به أو بغيره، فمَن قال بأنّه بينهما، هل يريد به النظر إلى التقسيمات الخارجيّة؟ والجواب بالنفي؛ لأنَّ التقسيمات الخارجيّة مشتركةٌ بلا إشكالٍ. ولا يمكن أن يُقال: هذا نصفي، وهذا نصفك،

---

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٣٢-٣٣٤، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، مسألة: لو باع مَن له النصف النصف مشاعاً.

بخلاف التقسيمات الاعتباريّة؛ فإنَّه يصدق أنَّ النصف لـه، ولـيس لي، وذلـك لي، وليس له.

ونقل عن الشيخ كاشف الغطاء قدس سره[1]: أنّه إذا قال: (أقرّ أنَّ هذه الـدار له)، فينصرف إلى حصّته. ولو قال: (نصف هذه الدار له)، فهو بينهما. ويظهـر منه أنَّه يرى ظهور النصف في المشاع بين الحصّتين. لكنّه لو قـال: (أقـرّ) كـان ذلك قرينةً على عوده إلى حصّته، مع أنَّ نفوذ الإقرار غير مـأخوذٍ في مفهومـه، وإنَّما يترتّب عليه بعد وجوده.

وفي البيع يأتي البحث حول تقدّم ظهور الموضوع أو ظهور الذيل. وأمّـا في باب الإقرار والإخبار فلا يأتي ذلك؛ لأنَّنا إذا قلنا بأنَّـه ظـاهرٌ في النـصفين، فلا معارض له، وإن قلنا بأنَّه ظاهرٌ في المشاع المطلق، لم يكن للإقـرار أيّ أثـرٍ؛ باعتبار صدقه على المعنى الأعمّ من ماله ومال غيره.

الصورة الثانية

كلّ ما سبق الكلام فيه ليس من محلّ البحث، وإنَّما موضوع البحث هـو ما إذا كنّا نعلم أنَّه قصد شيئاً، لكنّنا لم نعلم ما هو. ولهذه الصورة أقسامٌ كثيرةٌ، فلنذكر بعضها ليتّضح الأمر فيما عداها. ويمكن هنا أن يكون علمنـا الإجمـالي ذا طرفين: إمّا أن يقصد نـصفه أو نـصف شريكـه، وإمّـا أن يقـصد نـصفه أو

---

(١) أُنظر: شرح الشيخ جعفر على قواعد العلّامة: ١٨٤-١٨٦، كتـاب المتـاجر، المقـصد الثاني، الفصل الثاني، بيع ملكه وملك غيره صفقةً، حاشية كتـاب المكاسـب (للـسيّد اليزدي) ٢: ٣٤٦، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، مسألة: لو بـاع مَـن لـه النـصف النصف مشاعاً، كتاب البيع (للسيّد الخميني) ٢: ٥٧٧، الكلام في شروط المتعـاملين، بيع الفضولي، مسألة: حكم بيع من له النصف النصف، وغيرها.

النصف ما بينهما، وإمّا أن يقصد نصف شريكه أو النصف ما بينهما. وأُخرى تكون أطراف العلم الإجمالي ثلاثة: إمّا نصفه أو نصف الآخر أو النصف المشترك بينهما. وثالثةً تكون أطرافه أربعة، وهي الثلاثة السابقة مع احتمال أنّه لم يُرد إلّا مفهوم النصف، فيكون هذا أحد المحتملات إلى جانب المحتملات الأُخر.

وفي الاحتمال الأخير ونحوه لا يريد البائع إلّا النصف طرفاً للعلم الإجمالي، سواء كان معه طرفٌ واحدٌ أو اثنان أو ثلاثة. وتقدّم: أنّ هذا الاحتمال يرجع إلى كونه جاهلاً بالواقع وغافلاً، فلم يقصد إلّا المفهوم.

فإن قلنا بأنّ الأُصول العقلائيّة الآنفة الذكر - كظهور البيع وظهور مقام التصرّف- غير جاريةٍ في الإنسان الغافل، وإنّما تثبت إذا كان للإنسان نحوٌ من الالتفات كقاعدة التجاوز والصحّة، فإذا كان كذلك واحتملنا غفلته، فيكون المورد من قبيل الشبهة المصداقيّة للأُصول العقلائيّة؛ لأنّي لا أعلم أنّه ملتفتٌ لكي تجري، أو غير ملتفتٍ لكي لا تجري. فإذا انضمّ هذا الطرف إلى أحد تلك الأطراف أو أكثر، فلا تجري، بل نأخذ بظهور اللفظ أيّاً كان، ولا يكون له معارضٌ؛ لعدم جريان تلك الأُصول.

ولو قيل بالتفصيل بين أن نعلم أنّ منشأ ذلك هو الجهل، دون ما إذا علمنا أنّه الغفلة، فإنّهما مع اشتراكهما في عدم جريان الأُصول العقلائيّة إذا احتملنا الغفلة، إلّا أنّ الأصل العقلائي ينفي الغفلة، أي: أصالة عدم الغفلة، ولكن ليس هناك أصلٌ ينفي الجهل. وعلى هذا الضوء يتكلّم أنّ هذا الأصل هل هو من باب الأمارات عند العقلاء أم من باب الأصل التعبّدي العملي عندهم؟ وبيان ذلك: أنّ العقلاء عندهم أماراتٌ وعندهم أُصولٌ موضوعة

إمّا لمصلحة تيسير العيش أو موروثةٌ من قوانين قديمة. ونحتاج إلى إثبات كونها أمارةً لها لوازم، إلى قرينةٍ أو دليلٍ.

فإن كان أصل عدم الغفلة أمارةً عقلائيّةً، لخرج المورد عن أطراف العلم الإجمالي للأمارة، فتبقى الاحتمالات الأُخر. وأمّا إذا قلنا بأنّه أصلٌ عقلائيّ، لم يخرج هذا الطرف عن العلم الإجمالي. وتمام الكلام في ذلك موكولٌ إلى محلّه.

ومحلّ الكلام هو ما إذا علمت أنّه قصد شيئاً ولم أعلم ما هو، فيجري فيه عين الكلام السابق من أنَّ الأُصول العقلائيّة هل تجري أم لا؟ وأيّ الأُصول مقدّمةٌ على الإكراه؟ وقد كرّر السيّد اليزدي قدس سره[1] الكلام نفسه، فصرّح أنَّ هذه الأُصول مقدّمةٌ على إطلاق النصف والظهور في الإشاعة المطلقة أو الحصّتين.

والجواب عنه ما تقدّم من أنّها إطلاقاتٌ متعارضةٌ، ولا ترجيح بينها، وليس أحدهما مطلقاً والآخر مقيّداً. ولابدَّ من لحاظ الموضوع، فيقدّم ظهور النصف مهما كان؛ لأنّه هو الذي يلحظه العقلاء، ويكون البيع واسطةً في اللحاظ. غاية الأمر إذا كان ظاهراً في المشاع، انطبق على ملكه، وإذا لم يكن، نحتمل البطلان.

وأمّا مسألة ضمّ ما يقبل التمليك إلى ما لا يقبله، فالكلام فيه عين الكلام، فراجع.

---

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٣٢-٣٣٤، شروط المتعاقدين، بيع الفضولي، مسألة: لو باع مَن له النصف النصف مشاعاً.

مسألة

حول ولاية الأب والجدّ

من المسائل التي ثبوتها - في الجملة- من واضحات الفقه هي مسألة ولاية الأب والجدّ على الطفل وماله، ولكن حيث إنّه يمكن إثباتها عن طريق الرواية، فلابدّ أن نتعرّض إلى بعض الروايات الواردة في المقام، وأن نبحث في مقدار دلالتها وإن قلنا بكفاية الوضوح والضرورة أو الإجماع فيها.

فقه الروايات الواردة في المقام

والروايات التي يمكن أن نتمسّك بها متفرّقةٌ في مختلف أبواب «الوسائل»[1]، ودلالتها على المطلوب واضحةٌ.

فمنها: محمّد بن يعقوب، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحسن (أي: ابن فضّال)، عن الحسن بن علي بن يونس (أو يوسف على ما في «الكافي»[2] وهو الصحيح)، عن مثنّى بن الوليد (ليس خالياً من الحُسن ولا بأس به، ولم يرد فيه طعنٌ وإن لم يرد فيه توثيقٌ)، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سُئل عن رجلٍ أوصى إلى رجلٍ بولده وبمالٍ لهم، وأذن له عند الوصيّة أن

(١) راجع الأحاديث الواردة في بعض أبواب كتاب الوصايا من وسائل الشيعة ١٩: ٢٥٧.

(٢) الكافي ٧: ٦٢، كتاب الوصايا، باب النوادر، الحديث ١٩.

يعمل بالمال، وأن يكون الربح بينه وبينهم. فقال: «**لا بأس به؛ من أجل أنَّ أباه قد أذن له في ذلك وهو حيّ**»[١]. ورواه الشيخ[٢] بإسناده عن أحمد بن محمّد مثله، ومحمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن محمّد بن يعقوب مثله[٣]، فراجع كتاب الوصايا.

وقد دلّت الرواية على أنَّ الأب له التصرّف في مال ولده والإذن للوصي بالتصرّف في مال اليتيم بالمضاربة؛ لعدم احتمال أن يكون إذن الأب نافذاً دون تصرّفه. وهذه الرواية أحسن من جميع الروايات من حيث الدلالة؛ لأنّها مشتملةٌ على التعليل.

ومنها: بإسناده عن محمّد بن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن خالد الطويل (ولم يوثّق)، قال: دعاني أبي حين حضرته الوفاة فقال: يا بنيّ، اقبض مال إخوتك الصغار، واعمل به، وخذ نصف الربح، وأعطهم النصف، وليس عليك ضمانٌ. فقدّمتني أُمّ ولد أبي بعد وفاة أبي إلى ابن أبي ليلى، فقالت: إنَّ هذا يأكل أموال ولدي. قال: فاقتصصت عليه ما أمرني به أبي. فقال لي ابن أبي ليلى: إن كان أبوك أمرك بالباطل، لم أجزه. ثُمَّ أشهد عليّ ابن أبي ليلى: إن أنا حرّكته، فأنا له ضامنٌ. فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقصصت عليه قصّتي، ثُمَّ قلت له: ما ترى؟ فقال: «**أمّا قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع ردّه. وأمّا فيما بينك وبين الله عزّ وجلّ فليس عليك ضمانٌ**»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٤٢٧، كتاب الوصايا، الباب ٩٢، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٢٣٧، كتاب الوصايا، الباب ٢٠، الحديث ١٤.

(٣) مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٢٢٨، كتاب الوصيّة، باب الرجل يوصي إلى رجلٍ بولده ومالٍ لهم ...، الحديث ٥٥٣٨.

(٤) الكافي ٧: ٦٢، كتاب الوصايا، باب النوادر، الحديث ١٦، من لا يحضره الفقيه ٤:

ومنها: الشيخ عن محمّد بن علي بن محبوب، عن أحمد، عن الحسن بن محبوب، عن خالد بن جرير، عن أبي الربيع (وهؤلاء الثلاثة الأخيرون لم يوثّقوا)، قال: سُئل أبو عبد الله‌عليه السلام عن الرجل يكون في يديه مالٌ لأخٍ له يتيمٍ وهو وصيّه: أيصلح له أن يعمل به؟ قال: «نعم، كما يعمل بمال غيره، والربح بينهما». قال: قلت: فهل عليه ضمان؟ قال: «لا، إذا كان ناظراً له»(١).

إذن فللأب أن يعمل، وتصحّ منه المعاملة، وليس عليه ضمانٌ، وكذلك وصيّه؛ لأنّه بإذن الأب. ودلالتها تامّة، ولكن سندها غير تامٍّ.

ومنها: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن إسماعيل بن سعد الأشعري (وهي صحيحةٌ)، قال: سألت الرضاعليه السلام عن رجلٍ مات بغير وصيّةٍ، وترك أولاداً ذكراناً غلماناً صغاراً، وترك جواري ومماليك، هل يستقيم أن تُباع الجواري؟ قال: «نعم». وعن الرجل يموت بغير وصيّةٍ، وله ولدٌ صغارٌ وكبارٌ: أيحلّ شراء شيءٍ من خدمه ومتاعه من غير أن يتولّى القاضي بيع ذلك؟ فإن تولّاه قاضٍ قد تراضوا به ولم يستعمله الخليفة، أيطيب الشراء منه أم لا؟ فقال: «إذا كان الأكبر من ولده معه في البيع، فلا بأس، إذا رضي الورثة بالبيع، وقام عدلٌ في ذلك»(٢).

٢٢٨، كتاب الوصيّة، باب الرجل يوصي إلى رجلٍ بولده ومالٍ لهم ...، الحديث ٥٥٣٩، تهذيب الأحكام ٩: ٢٣٦، كتاب الوصايا، الباب ٢٠، الحديث ١٢، ووسائل الشيعة ١٩: ٤٢٨، كتاب الوصايا، الباب ٩٢، الحديث ٢.

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٢٩، كتاب الزكاة، الباب ٨، الحديث ١١، ووسائل الشيعة ٩: ٨٩، كتاب الزكاة، أبواب مَن تجب عليه الزكاة ومَن لا تجب عليه، الباب ٢، الحديث ٦.

(٢) الكافي ٧: ٦٧، كتاب الوصايا، باب مَن مات على غير وصيّةٍ ...، الحديث ١، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٦٣، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٦، الحديث ١.

وتدلّ الرواية على أنَّ الأب إذا كان قد أوصى، فلا إشكال في الجواز، وكانت المسألة من الواضحات بين الراوي والإمام. ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لكان على الإمام أن ينبّه على ذلك، فمن إقراره نفهم أنَّ الإمام أيضاً يفتي بذلك.

ومنها: عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع (وهي صحيحةٌ) قال: مات رجلٌ من أصحابنا ولم يوصِ، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة، فصيّر عبد الحميد القيّم بماله. وكان الرجل خلّف ورثةً صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع. فلمّا أراد بيع الجواري، ضعف قلبه عن بيعهن؛ إذ لم يكن الميّت صيّر إليه وصيّته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي؛ لأنّهن فروجٌ. قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولا يوصي إلى أحدٍ، ويخلّف جواري، فيقيم القاضي رجلاً منّا فيبيعهن. أو قال: يقوم بذلك رجلٌ منّا، فيضعف قلبه؛ لأنّهن فروجٌ. فما ترى في ذلك؟ فقال: «إذا كان القيّم به مثلك ومثل عبد الحميد، فلا بأس»[1]. ورواه الشيخ[2] بإسناده عن أحمد بن محمّد، وكذا الذي قبله.

فيدلّ على أنّه إنّما ضعف قلبه باعتبار عدم الإذن من الأب، وإنّما حصلت الشبهة باعتبار عدم وصيّته، كما أقرّه الإمام، ولم يناقش فيه.

ومنها: ما ورد في الباب الخامس عشر من أبواب عقد البيع محمّد بن يعقوب، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن ابن

---

(١) الكافي ٥: ٢٠٩، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٦٣، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٦، الحديث ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٦٩، كتاب التجارات، الباب ٦، الحديث ٩.

رئاب (وهي بطريق الشيخ صحيحةٌ بلا إشكالٍ، وكذلك بطريق الصدوق، وكذلك بهذا الطريق بنظرنا، يعني: بطريق الكليني)، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجلٍ بيني وبينه قرابةٌ مات وترك أولاداً صغاراً وترك مماليك وغلماناً وجواري، ولم يوصِ. فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية، فيتّخذها أُمّ ولد، وما ترى في بيعهم؟ قال: فقال: **«إن كان لهم وليٌّ يقوم بأمرهم، باع عليهم، ونظر لهم، وكان مأجوراً فيهم»**. قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية، فيتّخذها أُمّ ولدٍ؟ فقال: **«لا بأس بذلك، إذا باع عليهم القيّم لهم الناظر فيما يصلحهم، فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيّم لهم الناظر فيما يصلحهم»**[١]. ورواه الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب نحوه[٢]، وكذا الصدوق[٣].

وهل المراد بالولي هو الذي يعيّنه الأب، ومعنى كونه ترك الوصيّة أنّه لم يوصِ ببيع المماليك؟ أم المراد من الولي هو الجدّ، أم المراد به القيّم الشرعي، على ما يُشار إليه بعد ذلك في الرواية؟ والظاهر: أنَّه ليس المراد به القيّم الذي يعيّنه القاضي الشرعي؛ لأنَّ القيّم كان تعيينه مرتبطاً بباب الحكومة وبيد قضاة الجور، ولم يكن الأئمّة عليهم السلام وفقهاؤنا بقادرين على تعيين قيّم. وتعيينه لم يكن أمراً خفيّاً مستوراً، بل كان القيّم يتصدّى للبيع والشراء علناً.

---

(١) الكافي ٥: ٢٠٨، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، الحديث ١، مع فارقٍ يسير، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٦٢، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٥، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٦٩، كتاب التجارات، الباب ٦، الحديث ٨.

(٣) مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٢١٨، كتاب الوصيّة، باب فيمن لم يوصِ وله ورثةٌ ...، الحديث ٥٥١٢.

وبناء عليه فيكون المراد: أنّه إذا كان هناك قيّمٌ شرعي كان التصرّف صحيحاً نافذاً. وذلك لا يكون من قبل قضاة الجور، ولا يكون من قبل الأئمّةعليهم السلام، فيتعيّن أنّه منصوبٌ من قبل الأب أو الجدّ. ويكون المراد بكونه لم يوصِ أنّه لم يوصِ ببيع الجواري والمماليك، وإن كان خلاف الظاهر بدواً؛ لقوله (أو لم يوصِ)، إلّا أنّ ذيل الرواية قرينةٌ عليه.

وإذا كان القيّم مِن قِبل الأب نافذ التصرّف، فلا يُعقل أن لا يكون الأب نافذ التصرّف في أموال ولده عرفاً وعقلاً، وعليه فولاية الأب من الواضحات في ضوء هذه الأخبار.

حول الإشكال في ولاية الجدّ

وأمّا ولاية الجدّ ومَن بعده، فلا تستفاد من هذه الروايات. نعم، تستفاد من روايات أُخر إذا لم يكن فيها إشكالٌ، كما في الرواية المتضمّنة لقوله: «أنت ومالك لأبيك». فهل يمكن الأخذ بها أم لا يمكن؟ ثُمَّ نرى الروايات الأُخرى:

ما المراد بقوله «أنت ومالك لأبيك»؟

فمنها: ما رواه الشيخ بإسناده، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي المعزّى (أي: عبيد بن المثنّى)، عن عبيد بن زرارة (وهي صحيحةٌ بحسب النظر)، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: **«إنّي لذات يومٍ عند زياد بن عبد الله إذ جاء رجلٌ يستعدي على أبيه. فقال: أصلح الله الأمير! إنّ أبي زوّج ابنتي بغير إذني. فقال زيادٌ لجلسائه الذين عنده: ماذا تقولون فيما يقول هذا الرجل؟ فقالوا: نكاحه باطلٌ».** قالعليه السلام: **«ثُمَّ أقبل عليَّ فقال: ما تقول يا أبا عبد الله؟ فلمّا سألني أقبلت على الذين أجابوه، فقلت لهم: أليس فيما تروون أنتم**

عن رسول الله صلى الله عليه وآله : أنَّ رجلاً جاء يستعديه على أبيه في مثل هذا، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : أنت ومالك لأبيك؟ قالوا: بلى. فقلت لهم: فكيف يكون هذا وهو وماله لأبيه ولا يجوز نكاحه؟» قال عليه السلام : «فأخذ بقولهم وترك قولي»[١].

ومنها: ما ورد في الباب نفسه بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «**إذا زوّج الرجل ابنة ابنه، فهو جائزٌ على ابنه**». قال: «**ولابنه أيضاً أن يزوّجها. فإن هوى أبوها رجلاً وجدّها رجلاً، فالجدّ أولى بنكاحها**»[٢].

ففي الرواية الأُولى نجد: أنَّ الإمام أبا عبد الله عليه السلام استدلّ على أُولئك، فلابدَّ أن يكون استدلاله مقبولاً عرفاً، فلو كان النبي صلى الله عليه وآله قد قال: (الجدّ أحقّ من الأب)، لما كان فيه إشكالٌ. ولكن الإمام استدلّ بهذه العبارة: «**أنت ومالك لأبيك**»، فلابدَّ أن نرى طريق الاستدلال بناءً على أن يكون اللام مضموماً.

ولاشكّ أنَّه لا يريد أن يقول: (أنت عبدٌ مملوكٌ لأبيك، وإنَّ مالك هو ماله، وليس لك)، فإنَّ هذا خلاف الضرورة، بل خلاف ظاهر العبارة في أنَّه نسب المال إلى الابن بقوله: (مالك).

فلابدَّ أن يُراد به معنىً كنائيّ، كما لو قال أحدنا: (العبد وماله لمولاه)؛ فإنَّه كنايةٌ عن أنَّ تصرّفك صحيحٌ. ولذا فالتعبير كنايةٌ عن أنَّ أباك يكون هو

---

(١) الكافي ٥: ٣٩٥، كتاب النكاح، باب الرجل يريد أن يزوّج ابنته ...، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ٢٠: ٢٩٠، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ١١، الحديث ٥.

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣٨٥، كتاب النكاح، الباب ٣٢، الحديث ٢٣، ووسائل الشيعة ٢٠: ٢٩١، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ١١، الحديث ٧.

الولي بالتصرّف فيك. وفي باب الكناية لا يكون المعنى المطابقي مراداً أساساً، كما لو قلت: (لا تستطيع النظر إلى ظلّه)، أو قلت: (لا تستطيع أن تقول له فوق عينيك حاجبٌ)، فلا يراد به المعنى المطابقي، بل امتناع التعرّض له وصعوبته.

إلّا أنَّ أوّلويّة الأب على الولد في حدود مدلول هذه العبارة «أنت ومالك لأبيك» لها ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أنّها أولويّةٌ في باب النكاح فقط.

الثاني: أنّها في مطلق موارد اشتراكهما في السلطنة، ففي كلّ موردٍ كان للأب وللجدّ السلطنة على التصرّف، كان سلوك الجدّ متقدّماً ونافذاً دون الأب.

الثالث: أنّها في مطلق ما للولد التصرّف فيه، فللأب التصرّف أيضاً. غاية الأمر أنَّ هذا المعنى الكنائي بهذه السعة لا يُعقل أن يكون مراداً؛ لكونه خلاف الضرورة أيضاً؛ فإنَّ الابن بالغٌ رشيدٌ على الفرض، فليس للأب أن يبيع عنه أمواله بلا إشكالٍ. فنأخذ بهذا الاحتمال في بعض الموارد، كما في الابن السفيه المتّصل سفهه بالصغر، أو مطلقاً على القول به[1].

ومعه: فإمّا أن يُقال بالانصراف عن الأموال التي للابن، أو تخرج بتقييد الضرورة الفقهيّة، ولكن تبقى سائر الموارد ممّا للأب والابن سلطنةٌ عليه داخلة، ويكون تصرّف الجدّ مقدّماً.

---

(١) أقول: لا يخفى ما فيه؛ فإنّه خلاف مورد الرواية نفسه، مع أنَّ السفيه لا تصرّف له ليُقال: إنَّ الأب أولى منه، مع أنَّ للسفيه أدلّةً أُخرى أوضح وأصرح، فلا نحتاج معها إلى مثل هذه الرواية (المقرّر).

وهاهنا احتمالٌ آخرٌ قد نراه بعيداً، وهو القراءة بفتح اللام؛ فإنَّ الرواية لم نتلقّها بالقراءة حتّى تكون مضبوطة، ولعلّ النصّ هو: (أنت ومالَكَ ...) يعني: ما تستطيع القيام به من التصرّفات ثابتةٌ لأبيك. فكأنّه قال: (كلّ ما للابن من التصرّف فهو لأبيه)، فيكون كنايةً عن تقدّم الجدّ على الأب، أو عن مساواته على الأقلّ، يعني: مَن تقدّم منهما، كان فعله نافذاً، ولم تتعرّض الرواية لصورة المزاحمة.

إلّا أنَّ هذه الرواية بعد ضمّها إلى الروايات الأُخر لا يتحصّل منها أمرٌ واضحٌ قريبٌ إلى النفس، وإن حاول الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[1] الجمع بينهما بكلام غير صحيح جدّاً.

والغرض: أنَّ هناك رواياتٍ ورد فيها هذا التعبير: (أنت ومالك لأبيك)، أو ما يقرب منه، ومنها ما يجيز تصرّف الأب في أموال الابن، مع نوعٍ من التعارض يرتفع بالجمع العرفي.

وقد مرّ: أنَّ الرواية السابقة تشمل بإطلاقها صورة ولاية الابن على ابنه في نفسه وماله. وهذا الإطلاق وردت عليه بعض التقييدات، كالتصرّف في نفس الولد بإجاره أو بيعه، وفي ماله ببيع داره أو فرشه، فنرفع اليد عن الإطلاق بمقدار التقييد، ونأخذ بالباقي. وفي محلّ الكلام - أعني: ولاية الابن على ولده- لم تقع الولاية مورداً للتقييد، بل لعلّ نفس هذه الجملة منصرفةٌ عن تصرّف الأب في أموال الابن؛ إذ كان واضحاً أنَّ الولد مستقلٌّ في ماله ونفسه، وليس لأحدٍ ولايةٌ عليه، مضافاً إلى أنّه نسب المال إلى الولد في

(١) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٢: ٣٧٥-٣٧٦، شروط المتعاقدين، أولياء العقد، ولاية الأب والجدّ.

العبارة، فيحصل لهذه العبارة نحوٌ من الانصراف عن ذلك. نعم، يبقى باب الولاية مندرجاً تحتها وغير خارج بالتقييد.

وهناك رواياتٌ أُخر مطلقةٌ كالرواية السابقة، فإليك طائفةً منها:

فمنها: ما روي عن عبد الله بن جعفر في «قرب الإسناد»[1]، عن عبد الله بن الحسن (وهو مشهورٌ لم يوثّق)، عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: سألته عن رجلٍ أتاه رجلان يخطبان ابنته، فهوى أن يزوّج أحدهما، وهوى أبوه الآخر: أيُّهما أحقّ أن ينكح؟ قال: **«الذي هوى الجدُّ أحقُّ بالجارية؛ لأنّها وأباها للجدّ»**[2].

ورواها علي بن جعفر في كتابه[3]، وبذلك يرتفع الضعف الناشئ من عبد الله بن الحسن.

ففيها تعليلٌ وكنايةٌ عن أنّه في صورة تزاحم الأب والجدّ يكون الجدّ مقدّماً، وبذلك نفهم ولاية الأب وولاية الجدّ وأنَّ لكلٍّ منهما له أن يتصرّف في نفسه، ولكن ولاية الجدّ مقدّمةٌ. ويُستفاد منه أنَّ كلّ تصرّفٍ للابن يمكن أن يقوم به الأب، إلَّا ما أشرنا إليه من المعهوديّة والانصراف، فتبقى الولاية على حالها.

ومنها: ما ورد في الباب ٦٨ من كتاب العتق: محمّد بن الحسن بإسناده، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن أبي الجوزاء، عن

---

(١) قرب الإسناد: ٢٨٥، باب ما جاء في الأبوين، الحديث ١١٢٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٩١، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ١١، الحديث ٨.

(٣) مسائل علي بن جعفر ومستدركاتها: ١٠٩، قسم المسائل، الحديث ١٩.

الحسين بن علوان، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «أتى النبيَّ رجلٌ فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله! إنَّ أبي عمد إلى مملوكي، فأعتقه كهيئة المضرّة لي. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنت ومالك من هبة الله لأبيك. أنت سهمٌ من كنانته ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيماً﴾[1]. جازت عتاقة أبيك. يتناول والدك من مالك وبدنك، وليس لك أن تتناول من ماله ولا بدنه شيئاً إلّا بإذنه»[2].

وظاهره: أنَّ الابن رجلٌ كبيرٌ، وأنَّ العتق كان مضرّاً، وقد أنفذه النبي صلى الله عليه وآله، واستشهد بالآية. وهذه الرواية ضعيفة السند، وليست مورداً للعمل، مع أنَّ هنالك رواياتٍ تدلّ على عدم نفوذ مثل هذا التصرّف من الأب، ولذا حملها صاحب «الوسائل»[3] على محامل غير عرفيّةٍ، إلّا أنَّ عدم العمل بهذه الرواية لا يطعن بالقاعدة المستفادة من الروايات السابقة.

ومنها: محمّد بن الحسن بإسناده، عن موسى بن القاسم، عن صفوان، عن سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يحجّ من مال ابنه وهو صغيرٌ. قال: «نعم، يحجّ منه حجّة الإسلام». قلت: وينفق منه. قال: «نعم»[4]. ثُمَّ قال: «إنَّ مال الولد لوالده. إنَّ رجلاً اختصم هو ووالده إلى النبي صلى الله عليه وآله،

---

(١) سورة الشورى، الآيتان: ٤٩-٥٠.

(٢) تهذيب الأحكام ٨: ٢٣٦، كتاب العتق والتدبير والمكاتبة، الباب ١، الحديث ٨٢، ووسائل الشيعة ٢٣: ١٠٥، كتاب العتق، الباب ٦٧، الحديث ١.

(٣) أُنظر: وسائل الشيعة ٢٣: ١٠٥، كتاب العتق، الباب ٦٧، ذيل الحديث ١.

(٤) قرأ السيّد في نسخته «نعم بالمعروف»، وهو غير موجودٍ في نسختنا. وربّما يكون زيادة من السيّد، والله العالم (المقرّر).

فقضى أنَّ المال والولد للوالد»[١]. وبإسناده عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن عليّ بن الحكم عن عمرو بن حفص عن سعيد بن يسارٍ مثله[٢].

وهذه الرواية ليست مورداً للعمل، فتحتاج إلى تأويلٍ، مع أنّها معارضة برواياتٍ أصحّ منها سنداً. وفي الباب ٧٨ من أبواب ما يُكتسب به رواياتٌ عديدةٌ تدلّ على ذلك[٣].

ومنها: ما ورد في الباب ٧٨ من أبواب ما يُكتسب به من كتاب التجارة: محمّد بن الحسن بإسناده، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يحتاج إلى مال ابنه، قال: «**يأكل منه ما شاء من غير سرفٍ**». وقال: «**في كتاب عليٍ** عليه السلام: **أنَّ الولد لا يأخذ من مال والده شيئاً إلّا بإذنه، والوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء، وله أن يقع على جارية ابنه إذا لم يكن الابن وقع عليها. وذكر أنّ رسول الله** صلى الله عليه وآله **قال لرجلٍ: أنت ومالك لأبيك»**[٤].

---

(١) تهذيب الأحكام ٥: ١٥، كتاب الحجّ، الباب ١، الحديث ٤٤، ووسائل الشيعة ١١: ٩١، كتاب الحجّ، أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الباب ٣٦، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ١٦، كتاب الحجّ، الباب ١، الحديث ٤٥.

(٣) راجع الأحاديث الواردة في الباب ٧٨ من أبواب ما يُكتسب من كتاب التجارة من الوسائل ١٧: ٢٦٢.

(٤) الكافي ٥: ١٣٦، كتاب المعيشة، باب الرجل يأخذ من مال ولده ...، الحديث ٥، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٤٥٢، كتاب النكاح، باب أحكام المماليك والإماء، الحديث ٤٥٦١، إلّا أنّه لم يرد فيه صدر الرواية، تهذيب الأحكام ٦: ٣٤٣، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٨٢، الاستبصار ٣: ٤٨، كتاب المكاسب، الباب ٢٦، الحديث ١، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٦٢، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٨، الحديث ١.

فهذا بنفسه يفسّر هذه العبارة النبويّة، وهذه روايةٌ صحيحةٌ، ونفهم منها حدود المراد، وأنَّه ليس المراد بيع الابن أو إيجاره أو بيع ماله، بل المراد التصرّفات الأُخرى.

ومنها: ما عن أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام: «إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجلٍ: أنت ومالك لأبيك»[1]. ثُمَّ قال أبو جعفر عليه السلام: «ما أحبّ أن يأخذ من مال ابنه إلّا ما احتاج إليه ممّا لابدَّ منه ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾»[2]. فهذا توضيحٌ وتقييدٌ للعبارة النبويّة، ونفهم من ذلك أنَّ النبي صلى الله عليه وآله لم يقصد الإطلاق بشموله الواسع؛ لأنَّ الله لا يحبّ الفساد.

وهناك رواياتٌ واردة في حدود تصرّف الأب في أموال ابنه، كاختصاصه بصورة الاضطرار أو الحاجة، وقد فسّر الإمام عليه السلام كلام النبي صلى الله عليه وآله، فلو أخذنا بهذا التفسير لعلّه يندفع الإشكال ويرتفع لولا سندها.

ومنها: عن محمّد بن يحيى، عن عبد الله بن محمّد، عن علي بن الحكم، عن الحسين بن أبي العلا، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يحلّ للرجل من مال ولده؟ قال: «قوته بغير سرفٍ إذا اضطرّ إليه». قال: فقلت له: فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي أتاه، فقدَّم أباه، فقال له: «أنت ومالك لأبيك»؟ فقال: «إنَّما جاء بأبيه إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله! إنَّ هذا أبي، وقد ظلمني ميراثي من أُمّي. فأخبره الأب أنَّه قد أنفقه عليه وعلى نفسه. وقال له: أنت ومالك

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٤٣، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٨٣، الاستبصار ٣: ٧٨، كتاب المكاسب، الباب ٢٦، الحديث ٢، مع فارقٍ يسيرٍ فيهما، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٦٣، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٨، الحديث ٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٠٥.

لأبيك. ولم يكن عند الرجل شيءٌ. أفكان رسول الله صلى الله عليه وآله يحبس الأب للابن»[١].

ورواه الصدوق بإسناده عن الحسين بن أبي العلاء[٢]. ورواه في «معاني الأخبار»[٣] عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن محمّد بن أحمد عن محمّد بن عيسى عن علي بن الحكم. ورواه الشيخ[٤] بإسناده عن محمّد بن يحيى وبإسناده عن محمّد بن يعقوب.

والمراد بالاضطرار هو مطلق الحاجة الشديدة، وليس مراده الاضطرار الذي يحلّ معه أكل الميتة، بل يشمل الغصب من الابن ولو من قبل غير الأب إذا كان مضطرّاً إليه.

كما أنَّ الرواية الواردة عن الإمام الرضا عليه السلام في الباب نفسه[٥] فيما كتب من مسائله، تذكر العلل، وذُكر فيها نفس النكتة السابقة القائلة بأنَّ الابن موهوبٌ لأبيه، مع بعض نكات الجعل.

---

(١) الكافي ٥: ١٣٦، كتاب المعيشة، باب الرجل يأخذ من مال ولده ...، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٦٥، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٨، الحديث ٨.

(٢) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ١٧٧، كتاب المعيشة، باب المعايش والمكاسب والفوائد والصناعات، الحديث ٣٦٦٩.

(٣) معاني الأخبار: ١٥٥، باب معنى قول النبي صلى الله عليه وآله للرجل ... «أنت ومالك لأبيك»، الحديث ١.

(٤) تهذيب الأحكام ٦: ٣٤٤، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٨٧، والاستبصار ٣: ٤٩، كتاب المكاسب، الباب ٢٦، الحديث ٦.

(٥) أُنظر: وسائل الشيعة ١٧: ٢٦٦، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٨، الحديث ٩.

وعليه فنفهم من مجموع هذه الروايات ثبوت الولاية للجدّ وجواز التصرّف في أموال ولده بمقدار ما يحتاج إليه ويضطرّ. وفي بعض الروايات أنّه إذا دفع الولد نفقة أبيه، لم يكن للأب أن يأخذ منه شيئاً. فلا يتحصّل من هذه الروايات أمرٌ على خلاف القاعدة، إلّا مسألة الحجّ والعتق الضرري، وهي ليست مورداً للعمل. ومعه لا حاجة إلى تأويل العبارة النبويّة بما ذكره الشيخ المحقّق محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[1]، بل الكلام مجرّد إطلاقٍ وتقييدٍ كسائر التقييدات الواردة في الروايات. ومعه تكون الولاية[2] والتصرّفات الاعتباريّة مشمولةً للإطلاق غير خارجةٍ بالتقييد. والرواية بهذا المقدار موردٌ للفتوى.

حول شمول الولاية الجدّ الأعلى وعدمه

هذا بالنسبة إلى الأب والجدّ. وأمّا أبو الجدّ ومن بعده فهل يمكن أن تكون هذه الأخبار شاملةً له؟ أم إنّه يرد عليها إشكالٌ عقليٌّ من سنخ الإشكال في الإخبار مع الواسطة، والإشكال على استصحاب الآثار مع الواسطة، والإشكال الذي ذكرناه في رواية الفضولي فيمن تاجر بمال غيره، فأجازه الإمام عليه السلام؟ وبيان الإشكال: أنَّ العموم أو الإطلاق هل ينقّح الموضوع وينقّح الحكم معاً أم لا؟

وبالجملة: فقد وقع الكلام في أنَّ الجدّ وإن علا هل يمكن أن تستفاد ولايته من الروايات أم لا؟ وهل يرد على الاستفادة منها- على تقديرها- إشكالٌ عقليّ أم لا؟ فهاهنا مقامان:

---

(١) راجع حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٣٧٥-٣٧٦، شروط المتعاقدين، أولياء العقد، ولاية الأب والجدّ.

(٢) يعني: ولاية الوالد على ولده (المقرّر).

أمّا دلالة نفس الروايات بحسب الفهم العرفي فلا ينبغي أن يكون محلاً للإشكال. وعلى فرض حمل قوله: «إنّ الجارية وأباها لجدّها»، أو «أنت ومالك لأبيك» نفهم منهما الشمول للجدّ وجدّ الجدّ مهما علا؛ فإنَّ الجميع يصدق عليهم الجدّ، بل يصدق عليهم الآباء أيضاً. فيثبت أنَّ الجدّ مهما علا فحكمه نافذٌ في الصغير. والمورد وإن كان من صور التعارض بين الأب والجدّ الأدنى، إلّا أنّه يفيد قاعدةً كلّيةً في مورد الجدّ الشامل لمن قبل الجدّ الأدنى من الأجداد. بل إنَّ مناسبات الحكم والموضوع تثبت ذلك؛ إذ نفهم أنَّ الأجداد مهما تصاعدوا لهم الحقّ في نكاح الجارية. وعلى هذا النحو من الفهم ينتفي الإشكال العقلي أيضاً؛ إذ يكون للأجداد كلّهم التصرّف في عرضٍ واحدٍ.

نعم، لو قلنا بأنَّ الجدّ هو الجدّ الأدنى فقط، فإنّنا نفهم من التعليل أنَّ المراد ليس هو الرجل الذي خاطبه النبيﷺ بهذه العبارة، كما أنَّ الأئمّةعليهم السلام طبّقوها على رجالٍ آخرين غير من أورده النبيﷺ في حقّه. والعقلاء يفهمون منها الأعمّ لكلّ أبٍ وابنٍ. ففي كلّ مرتبةٍ من الأجداد هناك أبٌ وابنٌ، فيصدق أنّه هو وماله لأبيه. وهذا الفهم العقلائي لا ينبغي الإشكال فيه.

وإنّما الكلام في الإشكال العقلي هنا، وهو الإشكال في الإخبار مع الواسطة وإجازة المالك للمعاملات الفضوليّة المتعاقبة، كما في رواية عروة البارقي[1].

ويمكن التأمّل فيه: بأنَّ في المقام فرقاً بين الموردين، ففي مورد الإخبار مع الواسطة يرى العقلاء أنَّ قوله: (صدّق العادل) - لو كان موجوداً-

(١) أُنظر: عوالي اللئالي ٣: ٢٠٥، باب التجارة، الحديث ٤٦، مستدرك الوسائل ١٣: ٢٤٥، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٨، الحديث ١.

مختصٌّ بالإخبار بلا واسطةٍ، ويكون الثاني مصداقاً تعبّديّاً للمسألة. ومن هنا وقع الإشكال في أنّه كيف ينقّح الموضوع والحكم؟ وأجابوا عنه بالانحلال والقضية الحقيقيّة؛ إذ في كلّ مرتبةٍ يحدث مصداقٌ جديدٌ. وقد أجبنا في محلّه أنّه ليس عندنا دليلٌ على حجّيّة الأخبار حتّى يقع الإشكال، وإنّما الدليل كلّه منحصرٌ في السيرة العقلائيّة.

وأمّا في المقام فالفهم العقلائي والعرف لا يفرّق بين الأجداد المتصاعدين؛ فإنّنا إن فهمنا ذلك من نفس الرواية، فلا إشكال، كما سبق. وإن خصّصنا الجدّ بالأدنى فهو بعد الفراغ عن الدلالة العقلائيّة. ولذا في الموارد التي دلت الأدلّة على معنى مّا، لا نرفع اليد عن حجّيّته ما لم يثبت الدليل على الامتناع. وهاهنا دليلٌ لفظيٌّ، فيكون هو الحجّة، فما لم يثبت الامتناع يجب التمسّك به.

وقد يشكل: بأنَّ الرواية تجعل الولاية لهذا الفرد، وبنفس هذا الدليل يُراد جعل الولاية للثاني على نفس ما جعلت له الولاية من الأوّل، فيكون الدليل متكفّلاً لتنقيح الحكم والموضوع معاً.

ويمكن الجواب عنه إمّا بالانحلال، كما ذُكر هناك، أو نقول: إنّه لا حاجة إلى ذلك؛ فإنَّ هذه الولاية حكمٌ إلهي، وليست كالإمامة المجعولة من قبل النبيّ ﷺ والقضاء المجعول من الإمام، بل يأتي إلى النظر أنَّ الولاية حكمٌ إلهيٌّ شاملٌ لولاية سائر الأجداد على الطفل. والنبيّ ﷺ لم يجعل الولاية بهذا التعبير، إن لم يكن معلوم العدم، وإنّما قوله كاشفٌ عن حكمٍ شرعيٍّ سابقٍ مدلولٍ بدليله، ومعه لا إشكال حتّى نحتاج إلى دفعه؛ إذ لا تكون الولايات طوليّةً حتّى يقع الإشكال، بل كلّ جدٍّ من الأوّل جائز

التصرّف في مال الطفل بدليلٍ سابقٍ، فجمعها في العبارة وقال: «أنت ومالك لأبيك».

نعم، لو أردنا تتميم الولاية بهذا الدليل، وقلنا بأنّه لا يشمل غير الأب والجدّ الأدنى، فيرد الإشكال في الأخبار مع الواسطة والفضولي. وقد تقدّم: أنَّ إجازة الفضولي لا تكفي حتّى مع القول بالانحلال أو العموم، بل ولو قال: (أجزت تمام المعاملات)، بل تمّمناه بمجرّد الرضا المحرز الوجود. كما أنّنا ذكرنا في خبر الواحد أنّه ليس عندنا كبرى كلّيّةٌ حتى تكون انحلاليّةً. وأمّا في المقام فعندنا كبرى كلّيّةٌ يفهم العقلاء منها الانحلال وأنَّ كلّ من في السلسلة مندرجون تحتها، وكلّ فردٍ مصداقٌ للتعليل، فالإشكال العقلي مرتفعٌ، ولا مانع من الالتزام بنفوذ تصرّف الجدّ مهما علا.

حول اعتبار حياة الأب في ولاية الجدّ

وأمّا البحث في ولاية الجدّ بعد موت الأب فهو مبتنٍ على مطلبٍ هو أنّه هل يجب أن يكون الأب والجدّ موجودين حتّى يكون تصرّف الجدّ نافذاً، فترتفع ولايته بعد موته أم لا؟ وهذا مبتنٍ على أنَّ ولاية الجدّ هل هي طوليّةٌ في ولاية الأب أم لا؟ يعني: أنَّ الجدّ وليٌّ على الأب بما هو وليُّ الصغير، فلو لم تكن هذه الواسطة في الحياة لم يكن للجدّ ولايةٌ.

وبناء عليه فإذا كان عددٌ من الأجداد على قيد الحياة، وانقطع واحدٌ منهم في الوسط، فإنّه ينقطع ما قبله من الأجداد، فهنا أيضاً نقول: إنّه إذا مات الأب فلا ولاية للجدّ، أو أنَّ الأب والجدّ وليّان في عرضٍ واحدٍ. ولا نفهم ممّا تقدّم أنَّ مَن له الولاية عليه فالجدّ وليٌّ عليه، بل نفهم أنّهما وليّان في عرضٍ واحدٍ.

وليُعلم: أنَّ عبيد بن زرارة حين تمسّك بالعبارة النبويّة هل أراد إثبات الأحقّيّة بعد الفراغ عن الولاية، أم أراد إثبات الولاية للجدّ ومَن بعده حتّى نفهم ولاية الجدّ بعد موت الجدّ، أو ولاية المتقدّمين مِن الأجداد بعد سقوط الحلقات مِن الوسط؟

نعم، لُوحظ التعبير باعتبار حياة الأب في ولاية الجدّ في كتاب النكاح، واختلف الأعلام في تفسيره، ونسب إلى المتقدّمين[1] أنَّه يُعتبر فيه حياة الأب، كما عنون الشيخ ذلك في «الخلاف»[2]، وذكر بأنَّه تنتفي ولاية الجدّ عند موت الأب، كما نَسب صاحب «الجواهر»[3] ذلك إلى جماعةٍ منهم الشيخان، وتمسّكوا برواية الفضل بن عبد الملك الآتي ذكرها.

أمّا فيما نحن فيه من التصرّفات المالية فلم يقع خلافٌ في ولاية الجدّ من قبل أصحابنا، وصاحب «الجواهر»[4] في كتاب النكاح ذكر من الأدلّة على ولايته هناك بأنَّ الإجماع قائمٌ على نفوذ تصرّفاته الماليّة، وعدم الفرق بين صورة وجود الأب وعدمه. فما أفاده الشيخ محمّد حسين قدس سره[5] الأصفهاني من وجود الخلاف بين الفقهاء المتقدّمين والمتأخّرين في هذه المسألة وتمسّكهم

---

(١) أُنظر: الكافي (للحلبي): ٢٩٢، النهاية (للطوسي): ٤٦٦، المهذّب ٢: ١٩٥، وغيرها.

(٢) أُنظر: الخلاف ٤: ٢٦٥، كتاب النكاح، المسألة ١٧.

(٣) أُنظر: جواهر الكلام ٢٩: ١٧١، كتاب النكاح، القسم الأوّل، الفصل الثالث، الفصل الأوّل.

(٤) أُنظر: المصدر المتقدّم.

(٥) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٢: ٣٧٧، شروط المتعاقدين، أولياء العقد، ولاية الأب والجدّ.

برواية الفضل بن عبد الملك، في غير محلّه، مع أنَّ هذا كلّه أجنبيٌّ عن المسألة، بل لم يحتمل ذلك أحدٌ في المقام، ولعلّه يصرّح بذلك بدون مراجعة الأدلّة والأقوال.

ولو أردنا أن نفهم المسألة في ضوء رواية عبيد بن زرارة[1] و«قرب الإسناد»[2]، فهل نفهم ترتّب الولاية أم لا؟ فإن فهمناه فلابدَّ من الالتزام - مع قطع النظر عن التسالم الموجود- بأنّه إذا سقط واحدٌ من سلسلة الأجداد سقط ولاية مَن قبله مِن الأجداد وبقيت ولاية مَن بعده.

وعليه فاحتمالات القضيّة ثلاثة:

الأوّل: أنَّ ولاية الأب مِن قبيل الواسطة في العروض لولاية الجدّ، فتدور مدارها وجوداً وبقاءً.

الثاني: أنَّ ولاية الأب واسطةٌ لثبوت ولاية الجدّ، والواسطة في الثبوت يمكن أن تسقط مع بقاء الحكم لذي الواسطة.

الثالث: أنّهما ليسا من باب الوساطة أصلاً، بل كما أنَّ الأب وليّ، فكذلك الجدّ، فلا فرق بينهما من حيث الولاية.

ومنشأ هذه الاحتمالات هو العبارة الواردة في رواية عبيد بن زرارة؛ فإنَّ فقهاء العامّة بعد أن افتوا بالبطلان وعُلم أنّهم لا يرون ولاية الجدّ في حياة الأب، احتجّ عليهم الإمام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله: **«أنت ومالك لأبيك»**. فماذا يريد أن يقول؟ هل يريد أن يقول: ما دمت تستطيع أن تتصرّف فعلاً، فيثبت هذا التصرف لأبيك؟ أم يريد أن يقول: بما أنّك أنت ومالك لأبيك، فيثبت له

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً.

ما ثبت لك، بل أولى منك بالتصرّف؟

فإن فهمنا الأوّل، كان ظاهراً في التبعيّة، فيكون نظير باب النكاح، بل أوسع؛ لأنَّ الكلام هناك في الاختصاص بحال الحياة، وهنا أعمّ ممّا لو انتفت الولاية بموتٍ أو سفهٍ أو جنونٍ أو غيرها، ويكون من قبيل الواسطة في العروض - وجوداً وبقاءً- أو الثبوت.

وإن فهمنا الثاني عرفاً من العبارة، فكأنّه يريد أن يقول: إنّك ومالك لأبيك، وإنّك لا شيء في مقابل الجدّ. وظهورها العقلائي بهذا المعنى لا بالمعنى الأوّل.

هذا مضافاً إلى أنَّ رواية «قرب الإسناد»[1] التي يرويها صاحب «الوسائل»[2] من كتاب عليّ بن جعفر مباشرةً - فتكون بذلك صحيحةً- يُفهم منها أنَّ البحث فيها عن الأحقّية بعد الفراغ عن ولاية الأب في موضوع النكاح؛ لقوله عليه السلام: «لأنّها وأباها للجدّ». فلمّا كان الحفيد وأباه للجدّ، يفهم أنَّ الحفيد كما هو لأبيه، فكذلك هو لجدّه، وتصرّفهما معاً نافذٌ فيه، بل الجدّ أولى.

كما نفهم من كلتا الروايتين ولاية الأجداد المتصاعدين؛ فإنَّ كلّ واحدٍ منهم هو وماله لأبيه؛ فإنَّ الرواية وردت في البالغ لا في غيره، فكلّ متقدّمٍ أولى من المتأخّر عنه.

هذا هو حال الروايات، مع أنَّ المسألة ليست محلّ خلافٍ.

وأمّا رواية الفضل بن عبد الملك فضعيفةٌ في نفسها سنداً، مع أنّها مختصّةٌ

(١) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً.

بباب النكاح، مع أنّها كما قال صاحب «الجواهر»[1] لا مفهوم لها، بل نفهم منها أنَّ ولاية الأب ثابتةٌ حال حياة الأب بلا مفهومٍ.

وإليك نصّ الرواية الواردة عن الفضل بن عبد الملك، كما أوردها صاحب «الوسائل» في الباب الحادي عشر من أبواب العقد وأوليائه، عن حميد بن زياد (وهو واقفيٌّ ثقةٌ)، عن الحسن بن محمد (وقد وُثّق)، عن جعفر بن سماعة (ولم يوثَّق، وبه تكون الرواية ضعيفةً)، عن أبان عن الفضل بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إنَّ الجدّ إذا زوّج ابنة ابنه وكان أبوها حيّاً وكان الجدّ مَرْضيّاً، جاز**». قلنا: فإن هوى أبو الجارية هوى، وهوى الجدّ هوى، وهما سواءٌ في العدل في الرضا؟ قال: «**أحبّ إليّ أن ترضى بقول الجدّ**»[2].

وأمّا الاستدلال بولاية الأجداد الآخرين بقوله تعالى: ﴿**وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ**﴾[3] فغير تامٍّ، إن لم نخصّصها بما تعرّض له في كتاب الله من خصوص الميراث، مع أنَّ الجدّ المتأخّر قد يكون أقرب إلى الولد من الجدّ الأعلى.

بقي الكلام في مسألة اشتراط تصرّفات الجدّ بكونه عادلاً مرضيّاً، ومسألة اشتراطه بوجود المصلحة أو عدم المفسدة أو عدمها[4].

---

(١) أُنظر: جواهر الكلام ٢٩: ١٧١، كتاب النكاح، القسم الأوّل، الفصل الثالث، الفصل الأوّل.

(٢) الكافي ٥: ٣٩٦، كتاب النكاح، باب الرجل يريد أن يزوّج ابنته ...، الحديث ٥، تهذيب الأحكام ٧: ٣٩١، كتاب النكاح، الباب ٣٢، الحديث ٤٠، ووسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٠، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ١١، الحديث ٤.

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٧٥.

(٤) قلت له (دام ظلّه) بعد البحث: ورد في رواية عبيد بن زرارة قوله عليه السلام: «أليس فيما

حول اشتراط العدالة في الولي

وقع الكلام في أنّ ولاية الأب كالجدّ وسائر الأجداد هل هي مشترطةٌ بالعدالة، أم تثبت له الولاية ولو لم يكن عادلاً؟ تمسّك الشيخ قدّس سرّه[1] بالأصل على عدم الاشتراط، ولم يذكر ما هو هذا الأصل، وتمسّكوا من الطرف الآخر باشتراط العدالة لأُصولٍ أُخرى. والعمدة في المقام هو تحقيق مراد الشيخ من الأصل. ويمكن تقرير هذا الأصل بعددٍ من الوجوه:

فإنّنا تارةً نلحظ عنوان الولاية بنفسه ومفهومها، وأُخرى نلاحظ الولاية المجعولة للأب والجدّ من قبل الشارع، وثالثةً نلاحظ جعل الشارع للولاية.

تقرير الأصل في كلام الشيخ الأعظم

وعلى كلّ حالٍ فيمكن تقريب الأصل كما يلي:

تروون عن رسول الله صلى الله عليه وآله» فنعرف أنّه عليه السلام احتجّ بالرواية من طرقهم، فتسقط عن الاعتبار.

فقال (دام ظلّه): نعم، قد يُقال: إنّ لها مفهوماً في عدم ورودها من طرقنا. فقلت: كلّا، لا مفهوم لها، وإنّما لابدّ من الاستدلال برواياتٍ أُخر وردت فيها هذه العبارة النبويّة.

فقال: إذن، نفهم منها صدورها عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

أقول: هذا لا يمكن؛ باعتبار ظهورها في الاحتجاج والإلزام، ما لم ينضمّ إليه صحّة أسناد الروايات من طرقنا أو شهرتها في نفسها كقرينةٍ على ثبوت هذه العبارة النبويّة (المقرّر).

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٣٥، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسائل متفرّقة، مسألة: في ولاية الأب والجدّ.

التقريب الأوّل: أن يُقال: إنَّ عنوان ولاية الأب عنوانٌ ثابتٌ من الأزل قبل جعل الشارع، لم يكن مشروطاً ومقيّداً بأمرٍ كالعدالة. وبعد أن جعل الشارع المصداق، أي: الولاية، فإنْ جعله على العادل، فقد حصل تقييدٌ على هذا العنوان، لكنّنا نشكّ في أنّ هذا الاشتراط حاصلٌ أو لا. وحينئذٍ فنلاحظ المفهوم إلى زمان الشارع ونقول: إنّه غير مقيّد.

وأُخرى نلاحظ الولاية من ناحية الجعل، كالجعل في الوقف والوصايا، فإذا شككنا في أنّه وقف على أولاده مطلقاً أو على أولاده العدول، فنقول: الجعل على الأولاد مهملاً معلومٌ، ونشكّ في القيد الزائد، والأصل أنّ الجعل غير مقيّدٍ بقيدٍ زائدٍ.

وقد يُقال باستصحاب المجعول، وسيأتي الكلام فيه بعد مناقشة هذين الاستصحابين.

ثُمَّ إنَّ القاعدة العامّة في الأصل المثبت: أنّنا إذا استصحبنا موضوعاً، ووقع تحت كبرى كلّيّةٍ شرعيّة شاملةٍ له، لم يكن مثبتاً، وإذا لم تكن عندنا كبرى شرعيّةٌ لكنّها كانت عقليّةً، كان مثبتاً. فإذا قال المولى: (يجوز الطلاق عند العادل)، فنستصحب أنّه كان عادلاً، فالآن هو عادلٌ. وأمّا إذا أردنا أن نستصحب عدالته، فإن كان عندنا كبرى شرعيّةٌ تقول: إذا كانت عدالة زيدٍ ثابتةً فكذا، فإن كان من باب أنّ (عدالة زيدٍ ثابتةٌ فهو عادلٌ لا محالة)، فهو من حكم العقل، فلا يثبت بالاستصحاب. فيجب أن ننقّح موضوع الكبرى الشرعيّة وهي: (كان زيدٌ عادلاً، فالآن هو عادلٌ).

وفي المقام لو لم يكن عندنا إلّا إشكالٌ واحدٌ، كان كلا التقريبين للاستصحاب مثبتين: أمّا التقريب الأوّل فبيان الحال فيه: أنّ ولاية الأب

كانت غير مقيّدةٍ بشيءٍ، فالآن هي غير مقيّدةٍ، لإثبات أنَّ زيداً وليٌّ مطلقاً، من الأصل المثبت. نعم، لو كان زيدٌ وليّاً عادلاً، ثُمَّ ارتفعت عدالته جاز أن نستصحب كونه وليّاً. وأمّا التقريب الثاني فما يمكن أن يُقال فيه: إنَّ الجعل تعلّق بالولاية، ولا يُعلم أنّه تعلّق بأمرٍ زائدٍ، فنستصحب عدم تعلّقه بالزائد. فإنَّ تعلّق الجعل بالزائد وعدمه ليس له حكمٌ شرعي، وليس عندنا كبرى مفادها: (إذا لم يتعلّق الجعل فكذا)، وإنّما هو حكم العقل بأنّه إذا لم يتعلّق الجعل بالقيد، فلابدَّ أن يكون المجعول مطلقاً، فيكون مثبتاً وإن كان له حالةٌ سابقةٌ بالنحو الذي مرّ بيانه.

التقريب الثاني: وبالجملة فتقرير استصحاب الولاية المجعولة أن يُقال: إنَّ المجعول مِن جعل الشارع، ونحن نعلم أنّه تعلّق الجعل بالولاية، غاية الأمر أنّنا لا نعلم أنّه جعلها للعادل أو للأب وإن لم يكن عادلاً. وهذا الوجود الاعتباري المجعول يمكن أن نشير إليه ونقول: إنَّ اشتراط العدالة منذ الأزل لم يكن ثابتاً لهذا الموجود (مشيراً إلى الماهيّة)، وبعد أن تتحقّق نشكّ في أنّه صار مشروطاً أم لا، فنستصحب.

وهذا نظير استصحاب عدم القرشية أو عدم القابليّة للتذكية أو عدم مخالفة الشرط للكتاب. ومحصّل هذه الاستصحابات: أنَّ الشيء تارةً يكون لازم الماهيّة، وأُخرى يكون من عوارض وجود الماهيّة في الخارج. ومثال لازم الماهيّة أنَّ الزاوية تساوي قائمتين، أو الأربعة زوج. ومثال ما يكون من عوارض الوجود: القرشيّة للمرأة. فما كان من لوازم الماهيّة، لا يُعقل أن يكون له حالةٌ سابقةٌ. فقابليّة التذكية من لوازم الماهيّة، فلا يمكن أن يجري فيها الاستصحاب. وأمّا إذا كان من عوارض الوجود كالقرشيّة والقابليّة - بناءً على كونه من عوارض الوجود- فنقول: إنَّ هذه المرأة قبل الوجود لم تكن

منتسبةً إلى قريش، وبعد أن وجدت نشكّ أنّها أصبحت منتسبةً أم لا، فنستصحب عدم القرشيّة ونثبت لها الحكم.

فهنا أيضاً نقول نظير ذلك: إنَّ الولاية حين تجعل في الخارج يُعتبر في ثبوتها للموضوع العدالة، وليس اشتراطها بذلك من لوازم الماهيّة، بل هي نظير عوارض الوجود، فنقول: إنَّ هذه الولاية قبل تحقّقها الاعتباري من قبل الشارع لم تكن مشروطةً بالعدالة، وبعد تحقّقها نشكّ في أنّها هل اعتُبرت أم لا، فنستصحب عدم كون الولاية مشروطةً إلى هذا الزمان، ونثبت أنَّ هذه الولاية الجزئيّة المجعولة لهذا الإنسان غير مشروطةٍ بالعدالة.

وفي المقام لا يمكن لنا بيان سائر التفصيلات والمقدّمات الكثيرة التي ذكرناها في الأُصول[1]، إلّا أنّه نذكر في المقام ما يناسب الغرض.

ففي مثال القرشيّة ما يمكن أن يكون هو موضوع الحكم الشرعي تصوّراً عدّة احتمالاتٍ:

الأوّل: أن يكون بنحو الموجبة المعدولة، أي: المرأة غير القرشيّة تحيض إلى خمسين.

ولا أقول: إنّها موجبةٌ معدولةٌ؛ لأنَّ الموضوع دائماً من المفاهيم المفردة.

الثاني: أن يكون بنحو الموجبة السالبة المحمول، أي: المرأة التي لم تكن قرشيّةً.

الثالث: أن يكون سالبةً بنحو حفظ الموضوع وفرض وجوده، أي: المرأة لم تكن قرشيّةً.

الرابع: أن يكون السلب تحصيلياً بحيث يناسب مع وجود الموضوع

---

(١) أُنظر: مناهج الوصول ٢: ٢٥٩-٢٦٩، أنوار الهداية ٢: ١٠١-١١٣، الاستصحاب: ٦٩-١٠٤، وغيرها.

وعدمه، نحو: المرأة لم تكن قرشيّةً ولو بسلب الموضوع.

إلّا أنَّ الأخير لا يُعقل أن يكون موضوعاً؛ لأنَّ الشيء العدمي لا يكاد يكون موضوعاً للحكم الثبوتي إلّا بعد الوجود، كما سيأتي.

وما يُعقل أن يكون هو الموضوع هو القضايا الأُول: فإن أخذت بأحد الاحتمالات الثلاثة، فلا يمكن أن يثبت للمرأة شيءٌ قبل وجودها؛ إذ الشيء المعدوم المطلق لا يمكن أن يثبت له شيءٌ، فتثبت له صفة (غير القرشيّة) أو (التي لا تكون قرشيّة).

وإذا قيل: إنّها حال عدمها إمّا قرشيّة وإمّا غير قرشيّة.

أقول: لا يخفى: أنَّ نقيض الموجبة هو السالبة المحصّلة المناسبة مع ارتفاع الموضوع. وأمّا المرأة غير القرشيّة فموجبة، والموجبة يستحيل أن تناقض الموجبة، بل العدم بمعنى: أنّه لا قرشيّ ولا غير قرشيّ. نعم، هي حال العدم ليست قرشيّةً؛ لأنّه لا قضيّة ولا موضوع ولا محمول ولا نسبة. وأمّا اعتبار الوجود الموضوع فلا شكّ أنّه لا معنى له.

وأمّا الرابع - أي: بأن نستصحب ونجلب السلب التحصيلي إلى زمان الوجود- فنقول: هذه المرأة ليست قرشيّةً في الأزل ولو بسلب المحمول، وهذا كافٍ في المسألة.

أقول: لو كانت لدينا أمارةٌ لكانت كافيةً. ولكن باستصحاب المعنى الأعمّ لا يثبت المعنى الأخصّ، كاستصحاب جامع الحيوان لإثبات وجود الفيل؛ فإنّه مثبتٌ. وفي المقام نتيقّن بالسالبة المحصّلة الأعمّ من وجود الموضوع وعدمه، فنتيقّن بها سابقاً، فلابدَّ أن تكون موضوع شكّنا لاحقاً، وإثبات هذا المعنى لفرده الموجود مثبتٌ؛ فإنَّ انطباقها عليه عقليٌّ لا شرعيّ.

وبناء عليه فالأصل بهذا النحو أيضاً باطلٌ.

التقريب الثالث: الاحتمال الآخر للأصل في كلام الشيخ قدس سره أنّه لا يريد أن يستصحب الكون الناقص، كما في الاحتمالات السابقة، بل يريد أن يجلب الكون المحمولي إلى هذا الزمان؛ فإنّ الاشتراط بالعدالة كالانتساب إلى قريش، من الأُمور الحادثة وليست بأزليّةٍ، فلم يكن لها وجودٌ، فالآن هي أيضاً غير موجودةٍ بالاستصحاب. إلّا أنّك تريد أن تثبت أنّ هذا الأب وليٌّ بدون شرطٍ، وإثباته باستصحاب عدم الاشتراط مثبتٌ. وكذلك الحال في إثبات كون المرأة ليست قرشيّةً باستصحاب عدم الانتساب؛ فإنّ استصحاب الكون المحمولي لإثبات الكون الرابط من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

إذن فالأُصول غير تامّةٍ، ولا دخل لها في المسألة، والعمدة في المقام هو إطلاق الأدلّة والروايات.

نقد ما قرّره الآخوند الخراساني في العامّ والخاصّ

وقد أفاد الآخوند الخراساني قدس سره[1] في باب العامّ والخاصّ ما حاصله: أنّه إذا ورد عامٌّ وخاصٌّ، فيمكن لنا في الجملة أن نحرز موضوع العامّ المخصَّص؛ فإنّه وإن كان التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة ممتنعاً بلا إشكالٍ، إلّا أنّه يكون تمسّكاً بالعامّ مع وجود الاستصحاب الموضوعي. ويمكن التمثيل له باستصحاب عدم القرشيّة. وأضاف قدس سره[2]: أنّه ورد[3] أنّ

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٢٢٣، المقصد الرابع، إيقاظ.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم.

(٣) راجع الروايات الواردة في وسائل الشيعة ٢: ٣٣٥، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٣١.

المرأة ترى الدم إلى الخمسين، خرج منه القرشيّة، ونحن وإن لم نـنقّح القرشـيّة بالأصل، إلَّا أنَّ أصل عدم الانتساب بين المرأة وقريش لـه حالـةٌ سـابقةٌ، فنستصحبها، ونتمسّك بالعامّ، وهو أنّها لا ترى الدم. والسرّ فيه: أنَّ المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش نسبةٌ، تكون مندرجةً تحت ما دلّ على أنَّ المرأة ترى الدم إلى خمسين.

وبعبارةٍ أُخرى: حاول الآخوند الخراساني قدّس سرّه استصحاب عدم الانتساب إلى زمان الحياة وينقّح بقاؤه تحت العامّ.

فإن أخذنا بظاهر كلامه؛ لأنَّ الظاهر حجّةٌ، فيرد عليه إشكالٌ واضحٌ؛ إذ المرأة التي لا تكون من قريش قضيّةٌ موجبةٌ سالبة المحمول، وإثبات ذلك باستصحاب السلب المحمولي من أسوأ أنحاء الأصل المثبت.

التقريب الرابع: وهاهنا تقريبٌ آخر لعلّه أيضاً لا يخلو عن إشكالٍ، وذلك بأن يُقال: إنّنا نلحظ تصوّراً أنَّ الموضوع مركّبٌ من المرأة ومن عدم انتسابها إلى قريش. والمرأة محرزةٌ بالوجدان لنا، وعدم الانتساب بالأصل، فيتمّ الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل.

ومع قطع النظر عن الإشكال المشترك في الموضوعات المركّبة نقول: إنَّ الجزء الآخر هل هو عدم الانتساب حال الوجود أم حال العدم أم الجامع بينهما؟ أمّا كونه حال العدم فلا يُعقل أن يكون موضوعاً ولا جزء الموضوع، كما هو واضحٌ. وأمّا كونه جامعاً بين حال الوجود وحال العدم مناسباً معهما، فهذا الجامع لا محالة يتعيّن بأحد فرديه، وهو ما يكون حال الوجود؛ لاستحالة تعيّنه بالفرد الآخر. ولم يبق إلَّا القسم الثالث، وهو أن يكون الجزء الآخر هو الانتساب حال الوجود، فيكون الموضوع هو المرأة وعدم انتسابها

إلى قريش، على أن يكون زمان الوجود قيداً.

وما قد يُقال من أنَّ القضايا الحينيّة قضايا مشروطةٌ، مبنيٌّ على تخيّل أنَّ القضيّة باستعمال لفظ (الحين) تكون حينيّةً، مع أنَّ الشرطيّة والحينيّة أمرٌ واقعيّ. فقولنا: (كان زيدٌ عادلاً، فالآن هو عادلٌ)، لا دخل للزمان في موضوعه أصلاً، فتكون القضيّة حينيّةً. وهذا بخلاف المقام؛ فإنَّ عدم الانتساب إنَّما يكون في حال الوجود لا في حال العدم. إذن فزمان الوجود له دخلٌ في الموضوع، فما هو المتيقّن هو عدم تحقّق الانتساب قبل وجود المرأة، وإلَّا فبعد الوجود شكّ في الانتساب. وإنَّما كان اليقين حال العدم باعتبار أنَّه لا انتساب ولا امرأة ولا قريش، فيصدق بأنَّ انتساب المرأة إلى قريش لم يكن، واليقين متعلّقٌ بعدم الانتساب حال عدم الموضوع، وأنت تحاول استصحابه إلى زمان وجود الموضوع، فيثبت عدم الانتساب حال الوجود. وهو من الأُصول المثبتة الشائعة.

فقد انقدح: أنَّ الأُصول غير تامّةٍ، والعمدة في المقام هو إطلاق الأدلّة، وحيث أنكره البعض، فهل هو متوفّر عندنا أم لا؟

حول دلالة الروايات في المقام

فمنها: رواية محمّد بن مسلم في باب القضايا، وقد سبق الحديث عنها، وسندها جيّدٌ. وفيها: «**لا بأس به؛ من أجل أنَّ أباه قد أذن له في ذلك وهو حيّ**»[1]. فإن كان مراده كونه نافذاً إذا كان عادلاً، فلابدَّ أن يقيّد، وليس عدد العدول غالباً حتّى يقال: إنَّ الإمام استند إلى الأغلبيّة إن لم يكن الأغلب بالعكس، إلَّا

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

أنَّ وجود غير العادل ليس نادراً، بل هو نصف من يموت، ويخلّف أولاداً. فترك الاستفصال مع لزوم التقييد - على فرض الخلاف - يدلّ على الإطلاق.

وعليه فنفهم أنَّ كلّ ما أذن فيه الأب من أموال الابن فهو نافذٌ، سواء كان عادلاً أو لم يكن. وإطلاقها ثابتٌ بلا إشكالٍ. ويحتاج في التقييد إلى دليلٍ، إن لم نقل إنَّه من تقييد الأكثر، ولذا فهو غير خالٍ من الإشكال.

ومنها: رواية خالد الطويل الواردة في الباب نفسه من «الوسائل». وفيها قوله: «**أمّا قول ابن أبي ليلى فلا أستطيع ردّه. وأمّا فيما بينك وبين الله عزّ وجلّ فليس عليك ضمانٌ**»[1]. فإنَّه نفى الضمان بلا استفصالٍ، ومقتضى الإطلاق عدم الفرق بين العادل وغيره من الآباء.

ومنها: رواية عبيد بن زرارة التي ناقش فيها الإمام الصادقعليه السلام علماء العامّة؛ فإنّها أيضاً مطلقةٌ؛ بداهة أنَّ قوله: «**أنت ومالك لأبيك**»[2] مطلقٌ من حيث العدالة وعدمها.

وعليه فالإطلاق تامٌّ، وإنَّما الإشكال في المانع؛ إذ ادّعي وجود المانع العقلي، كما في «الإيضاح»[3]؛ مستدلاً عليه بآية النبأ[4] وآية الركون[5] إلى الظالمين، فهل يشكّل ذلك مانعاً عن الإطلاق أم لا؟

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٣) أُنظر: إيضاح الفوائد ٢: ٦٢٨، كتاب الوقوف والهدايا، المقصد الرابع، الفصل الرابع، المطلب الثاني.

(٤) أي: الآية: ٦ من سورة الحجرات.

(٥) أي: الآية: ١١٣ من سورة هود.

والغرض: أنّه بعد أن اقتضى الإطلاق ولاية الأب والجدّ والأجداد المتقدّمين، لابدَّ من إقامة الحجّة على الخلاف حتّى نرفع اليد عن هذه الحجّيّة: إمّا بقرينةٍ عقليّةٍ أو شرعيّةٍ، وإلّا فنتمسّك بالإطلاق.

ثُمَّ إنَّ الأدلّة التي أُقيمت على اعتبار العدالة تختلف من حيث النتيجة لو تمّت؛ فإنَّ بعضها يقتضي أنَّ غير العادل ليس وليّاً، فإذا عمل طبقاً للمصلحة كان عمله باطلاً، فهو كالأجنبيّ لا ولاية له، بل العادل هو الوليّ. وذلك كآية الركون إلى الظالمين؛ فإنّها لو تمّت دلالتها، كانت العدالة أصلاً موضوعيّاً؛ وذلك أنَّ جعل الولاية للفاسق ركونٌ له، والفاسق ظالمٌ، والركون إلى الظالم حرامٌ. وليس هذا تحريماً على الله تعالى؛ لعدم معقوليّة شمول التكليف في الآية له، وإنّما هو بمعنى: أنَّ جعل الولاية للظالم قبيحٌ، والله لا يفعل القبيح. ونستخلص حينئذٍ أنَّ عمل الفاسق - سواء كان تصرّفه موافقاً لمصلحة الصغير أو لم يكن- ليس نافذاً، وأنَّ تصرّفه باطلٌ؛ لأنّه تصرّفٌ في مال الغير بلا ولايةٍ.

وأمّا إذا تمسّكنا بآية النبأ - كما نُقل عن الشيخ في تقريرات اللقطة[1] - فإنّها لا يُستفاد منها أنَّ العدالة لها موضوعيّةٌ، وإنّما ذلك باعتبار الإيصال إلى الواقع؛ باعتبار أنَّ تصديق كلام الفاسق لا يوصل إلى الواقع، وقد يحصل منه الندم. وبيانه: أنَّ الفاسق لا يبالي أن يعمل بالصلاح أو لا يعمل، فلا نستطيع أن نقول: إنّه ليس بِوَلِيّ، بل لابدَّ من التثبّت في إخباره.

---

(١) حكاه عنه في هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٢: ٣٢٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في أولياء التصرّف.

تقرير دلالة العقل على اعتبار العدالة

وقد يتمسّك بدليل العقل حسبما ذكره في «الإيضاح»[١] بما حاصله: أنَّ الصغير الذي لا يستطيع دفع المفسدة عن نفسه يستحيل من حكمة الباري تعالى أن يجعل عنه وليّاً في إقراراته وإخباراته، مع أنَّه غير مبالٍ بالعصيان والمفاسد، فمحال على الله أن يقرّر أو يشرّع مثل هذا العمل والسلوك.

وهذا الوجه لا يُستفاد منه اعتبار العدالة بالنحو الذي يُعتبر في الصلاة أو الطلاق، بل يكفي أن يكون الوليّ أميناً، ولا يُستفاد منه اعتبارها بنحو الموضوعيّة.

فما أفاده المرحوم الميرزا النائيني قدس سره[٢] - من أنَّ هذا البحث لا ثمرة فيه؛ لأنَّنا إذا قلنا باعتبار المصلحة فمعاملة الفاسق صحيحةٌ، وإذا قلنا بأنَّه يُعتبر عدم المفسدة فكذلك، وإلّا فمعاملته باطلة - محلّ إشكالٍ طرداً وعكساً؛ إذ ما الدليل على ما ذكر؟ فإن لم يجعل الله تعالى الفاسق وليّاً، فلا يصحّ عمله وإن كان فيه مصلحةٌ. فإذا جعل شخصٌ وليّاً فلا يعني ذلك أنَّ معاملاته في الواقع باطلةٌ، بل بمعنى: أنَّ نظره هو المتّبع في تشخيص المصلحة والمفسدة وإن كان مخالفاً للواقع.

أمّا الوجه العقلي الذي ذكره صاحب «الإيضاح» آنفاً فنقول في جوابه: إنّنا في الأحكام التي يجعلها الشارع حينما نلاحظ أنَّ عدم جعلها أكثر مفسدةً من جعلها وإن كان في جعلها مفسدةٌ أيضاً، ودار الأمر بينهما، كان الجعل

---

(١) أُنظر: إيضاح الفوائد ٢: ٦٢٨، كتاب الوقوف والهدايا، المقصد الرابع، الفصل الرابع، المطلب الثاني.

(٢) أُنظر: منية الطالب ١: ٣٢٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين.

مرجّحاً لا محالة. فإذا دار الأمر بين جعل الولاية على نحو الإطلاق أو مقيّدةً بالعدالة، وكان الأب الفاسق قد لا يبالي بالمصالح والمفاسد، إلّا أنَّ عدم جعل الولاية له بمعنى التقييد بالعدالة يستلزم فساداً أكبر، على ما سنذكر، وحكمة الباري تعالى تقتضي أن يأمر بما هو أقلّ مفسدةً لا محالة، فهنا إن لم ندّع أنَّ الجعل للعادل أكثر مفسدةً من الجعل المطلق، فلا أقلّ من احتماله.

والوجه في ذلك: أنَّ هذا الحكم ليس مجعولاً على فردٍ معيّنٍ، بل هو سارٍ على الأُمّة الإسلاميّة كلّها أو على مجموع سكّان الأرض إذا انتشر الإسلام إن شاء الله تعالى. فالشرع لا يخلو أمره من حالين: إمّا أن يجعل الولاية للأب والجدّ العادل دون الفاسق، وإمّا أن لا يجعل للفاسق الولاية، بل يهمل أمره ليعمل ما يشاء. فإن أهمل أمره، كان كما لو جعل له الولاية؛ إذ الفاسق يصنع ما يشاء، سواء كان وليّاً أو لم يكن. وإذا لم يهمله، فإمّا أن يكون للمسلمين حاكمٌ شرعيٌّ عادلٌ مستندٌ في عمله إلى القضاة والعمّال، وإمّا أن لا يكون ذلك، بل يكون الوضع على ما نحن عليه الآن[1].

فإن كان هناك حكومةٌ عادلةٌ، فلابدَّ أن نلحظ المفسدة التي تترتّب عند عدم ولاية الأب الفاسق؛ فإنّه لابدَّ للعمّال والقضاة من أن يحفظوا أموال آلاف الأطفال حال وجود الأب، وبعد موته إذا لم يكن الجدّ عادلاً، أو شكّ في عدالة الأب أو الجدّ، فيكون من وظيفة الحاكم أن يسدّ سائر الأبواب بمجرّد أن يحتمل وجود الأطفال[2] وتموت الأُمّ، أو يكون الأب فاسقاً، أو

---

(١) أقول: لم يتكلّم السيّد الأُستاذ على التقدير الأخير: إمّا غفلة وإمّا باعتبار وضوح نتيجته، فتأمّل (المقرّر).

(٢) لا يخفى ما في هذا الفرض (المقرّر).

انحرف إلى الفسق، وهكذا.

فإذا جعل الشارع ذلك، حصلت اختلافاتٌ عظيمةٌ بين الناس، وعطّلت أُمور الدولة لأجل كثرة الأطفال واليتامى، بل إنَّ هذا أيضاً لا يكفي في المطلوب؛ لأنَّ الفسّاق إذا علموا من الحاكم هذا القرار، أكلوا المال قبل أن يصل خبره إلى الحاكم؛ لوضوح أنَّ الحاكم لا يصل إلى كلّ الوقائع ولا يعلم كلّ الأحوال. ولا يجوز للشارع عقلاً أن يخلط أُمور المملكة، ولحصل الاختلاف بين الناس في سبيل الأطفال واليتامى، فيصرف نصف ميزانيّة الدولة لأجل ذلك، فيكون له على كلّ الناس عيونٌ وجواسيس وعمّال بعدد الناس كلّهم.

فإذا احتملنا ذلك، بل احتملنا أنَّ هناك مصلحةً عند الله لا نعلمها، يكفي في الأخذ بالإطلاق الذي هو حجّةٌ في نفسه. وعليه فنقول في الجواب عمّا أفاده في «الإيضاح»: إنَّه يستحيل عدم جعل الولاية المطلقة.

الاستدلال بآية الركون على اشتراط العدالة

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾[1] فقد ذكر في «مجمع البيان»[2] أنَّه ورد عنهمعليهم السلام: أنَّ الركون إلى الظالم المودّة والنصيحة والطاعة. ومن مناهي النبيصلى الله عليه وآله الواردة في «الفقيه»[3] و«الوسائل»[4] النهي

---

(١) سورة هود، الآية: ١١٣.

(٢) مجمع البيان ٥: ٣٠٦، تفسير سورة هود.

(٣) أُنظر: مَن لا يحضره الفقيه ٤: ١١، باب ذكر جملٍ من مناهي النبيصلى الله عليه وآله.

(٤) أُنظر: وسائل الشيعة ١٧: ١٨٣، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٤٣، الحديث ١.

عن مدح الظالم والتواضع له والطاعة له. إنَّ الله تعالى يقول: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾.

ومن الآية نفسها نفهم هذا المعنى؛ إذ ورد بعدها قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ﴾. إنَّ المسألة التي تكون بهذه العظمة لا تثبت لمن لم يردّ السلام مثلاً ليُقال بأنّه لا يجوز أن نقول له: صبّحكم الله بالخير! وإنّما يدور الكلام حول الظلمة، والأمر بمقاومتهم مقاومةً سلبيّةً؛ فإنَّ الظالم إذا واجه وجوهاً مكفهرّةً، فإنّه يقصر في ظلمه لا محالة، وإنّما حصل الظلمة على القوّة والقدرة على أثر التشويق والتأييد من قبل الناس، فكانوا يجعلون لهم الأحاديث، حتى قال الخليفة نفسه: «إنَّ قفاك لقفا كاذب على رسول الله ﷺ»[1]. فلا تشمل الآية الفاسق المرتكب لبعض الصغائر والكبائر. وعليه فالآية أجنبيّةٌ عن المقام.

هذا مضافاً إلى أنّه نهي لنا، وأنا لم أجعله وليّاً، وإنّما يرد هذا النهي على جعل الوصاية. وأمّا شمول النهي للشارع المقدّس فلا معنى له، كما لا معنى لشمول التقبيح له أيضاً؛ فإنّه يعمل على مصالح كبرى قد لا تكون مدرَكةً لعقولنا، وليس لنا أن نقيس أفعال الشارع بأقوالنا وأفعالنا وعقولنا القاصرة.

ولذا ترى أنّه تعالى يرسل موسى إلى فرعون لعلّه يذّكّر أو يخشى[2]، وهذه غاية العناية منه عزّ وجلّ مع علمه بعصيانه. فلماذا نقول: إنّه يستحيل على الباري أن يجعل كذا وكذا، أو يجب عليه أن يجعل كذا وكذا.

---

(١) أُنظر: تاريخ بغداد ١٢: ٣٢٠، تاريخ دمشق ٥٣: ٤٢٥.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [سورة طه، الآية: ٤٤].



الاستدلال بآية النبأ على اعتبار العدالة

وأمّا آية النبأ فالاستدلال بها عقيمٌ. إذن فالمقيّد غير موجودٍ، والإطلاق ثابتٌ، فيلزم الأخذ به.

ولعلّ نظر فخر المحقّقين قدس سره إلى آية النبأ؛ فإنّه أفاد: أنّ الفاسق في إخباراته وإقراراته لا يجب تصديقه عقلاً، وعليه نصّ الكتاب[1]. وعليه فالظاهر أنّه يشير إلى آية النبأ، فيكون تصديق الفاسق منافياً لمدلول الآية.

إلّا أنّ في الاستدلال بها نظراً، وذلك أنّ لنا موضعين من البحث:

أحدهما: أن نبحث أنّ إخبارات الفاسق وإقراراته هل تنافي الآية أم لا؟

وثانيهما: أن نبحث في أنّه هل يُستفاد من الآية أنّ أفعال الولي كإخباراته كما نُسب إلى الشيخ قدس سره[2] في بحث اللقطة؟ وهل يمكن التعدّي من بحث اللقطة إلى المقام أم لا؟

أمّا تقريب عدم قبول إخبارات الولي الفاسق فبأن يُقال: إنّ جعل الولاية لشخصٍ، ملازمٌ شرعاً لقبول إقراراته بالنسبة إلى ذلك الشيء، فنفهم من جعله في الروايات وليّاً مطلقاً ولو كان فاسقاً، بالملازمة الشرعية أنّ إخباراته - يعني: الأب والجدّ- وإقراراته نافذةٌ مقبولةٌ. إذن فالروايات تدلّ بالملازمة الشرعيّة على قبول قول الولي، فاسقاً كان أو لم يكن.

وتدلّ الآية على عدم قبول قول الفاسق، سواء كان وليّاً أو غير وليّ.

---

(١) أُنظر: إيضاح الفوائد ٢: ٦٢٨، كتاب الوقوف والهدايا، المقصد الرابع، الفصل الرابع، المطلب الثاني.

(٢) حكاه عنه في هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٢: ٣٢٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في أولياء التصرّف.

ومعه فيتعارضان بنحو العموم من وجه. وإذا تعارضت الآية مع الرواية، تقدّمت الآية، ولم تتقدّم الرواية إلّا بعلاجٍ.

وليس العلاج بأنَّ خبر الفاسق في نفسه غير مقبولٍ، وإن كان وليّاً كان قوله مقبولاً؛ لأنَّ الأحكام الواردة على الموضوعات تارةً تكون حينيّةً، كما لو قال: (الغنم حلالٌ)، ولا إطلاق لها لحال كونها موطوءةً؛ لأنّها في مقام بيان حكم الذات، لا في مقام بيان الحكم الفعلي. فلو ورد: الموطوء محرّم، فإنَّ النسبة وإن كانت هي العموم من وجهٍ، إلّا أنّهما ليسا متعارضين؛ لأنَّ النسبة بينهما هي العموم من وجهٍ.

إلّا أنَّ الحكم لو تعلّق بموضوع لم يطّرد القول بأنّه من حيث الذات كذا ومن حيث العارض كذا؛ فإنَّ هذا جارٍ في الأحكام الحيثيّة دون الأحكام الفعليّة. والمراد بآية النبأ على تقدير دلالتها أنَّ إخبار الفاسق لابدَّ من التثبّت منه إن أوجد احتمالاً، وإلّا فإنَّ وجوده كعدمه. إذن فالآية مع الرواية عامّان من وجهٍ، فإذا لم يوجد عندنا علاجٌ، فلابدَّ من تقديم الآية.

وأمّا إذا قلنا بأنّه لا ملازمة شرعيّة بين جعل الولاية وقبول قول الولي، فلا تعارض بين الدليلين، إلّا أنَّ النتيجة تكون أنَّ تصرّفاته نافذةٌ، لكن إخباراته غير نافذةٍ.

وهاهنا موضعان من البحث:

أحدهما: حول مفاد الآية الكريمة، وأنّه هل يُستفاد منها أنَّ قول الفاسق مطلقاً غير معتبرٍ، أم لا يُستفاد وإنّما الآية تتعرّض للذهاب إلى الحرب ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1] وأنَّ قول الفاسق لا

(١) سورة الحجرات، الآية: ٦.

ينبغي التعويل عليه في الأُمور المهمّة كالتجهيز للحرب ومنازلة بني المصطلق وقتل الأُلوف من الناس، بل لابدَّ من التثبّت في المطلب، بل لا ينبغي حتّى التعويل على كلام العادل وإن كان ثقةً، بل البيّنة كذلك، ما لم ينته التثبّت إلى العلم؟

فالآية مرتبطةٌ بعظائم الأمور، وليست في مقام أنَّ كلام الفاسق غير معتبرٍ، أو أنَّ كلام العادل معتبرٌ.

ومعه لا تقع المعارضة بينها وبين تلك الروايات، بل الروايات تدلّ على حجّيّة قول الولي بلا معارضٍ، والقواعد العقلائيّة تقتضي العمل بخبر الثقة عادلاً كان أو فاسقاً بل كافراً، ولم تتعرّض الآية لذلك، حتّى يدور الأمر بين تخصيص الآية أو ردع بناء العقلاء بالآية ليقع البحث عنه طرداً وعكساً.

ثانيهما: إن أغمضنا عن ذلك وقلنا بدلالة الآية، فتارةً يكون عندنا دليلٌ لفظيٌّ قائلٌ: (من ملك شيئاً ملك الإقرار به)[1]، وهو غير ثابتٍ، وأُخرى يقوم الإجماع على ذلك، وثالثةً ينعقد الإجماع على خصوص الفسّاق. فإذا كان الإجماع قائماً على خصوص الفسّاق، فإنَّه يقيّد الآية؛ باعتباره يكشف بالدليل المعتبر رضا الشارع. ولو كان في المقام دليلٌ لفظيّ، كانا عامّين من وجهٍ، فيكون الكلام هو الكلام، ولابدَّ من تقديم الآية أيضاً.

نعم، لو دلّ دليلٌ في خصوص المالك الفاسق على اعتبار الإقرار، أمكن التمسّك بأخبار الولاية نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «أنت ومالك

---

(١) هذه القاعدة من القواعد الفقهيّة المشهورة المتداولة على ألسنة الفقهاء، واستدلالهم بها كاستدلالهم بالآية والرواية، وإن لم ترد في خبرٍ أو أثرٍ معتبرٍ. راجع ما أفاده السيّد البجنوردي في القواعد الفقهيّة ١: ١١، قاعدة من ملك، الجهة الثالثة، وغيره.

لأبيك»[1]. وحينئذٍ نقول: إنَّ الآية ودليل نفوذ الإقرار وإن كانا عامّين من وجهٍ، ولكن في خصوص هذا المورد ممّا يرتبط بالمالك وروايات الولاية الدالّة على التنزيل منزلة المالك، يكون إقراره مسموعاً، ومندرجاً تحت العنوان المخصّص. وأمّا إذا كان هناك إجماعٌ، فلا نعرف حدوده، مع أنّه لم يقم إجماعٌ في حقّ الفاسق.

ما نقل عن الشيخ الأعظم والتأمّل فيه

ثُمَّ إنّه نُقل عن الشيخ الأعظمقدس سره في بحث اللقطة[2] أنّه أَلْحَقَ أعمالَ الفسّاق بأقوالهم في عدم الاعتبار بثلاثة طرق:

الأوّل: أنّه لو كان التثبّت في الأقوال لازماً، فهو في الأفعال ألزم؛ إذ لا فرق بين الأفعال والأقوال.

الثاني: أنَّ معنى الجهالة الوقوع في خلاف الواقع، وهو كما يكون في الأقوال يكون في الأفعال.

الثالث: أنَّ الندامة في الاتكال على الأفعال أشدّ منه في الاتكال على الأقوال.

ولا وجه لما ذُكر من رأسٍ؛ إذ لا يُعرف الفرق بين الأقوال والأفعال، فذو اليد الفاسق وإن لم نقبل قوله، لكن نقبل عمله، والشارع يرتّب عليه الأثر، مع أنَّ إنكار مثله يلزم منه تغيير الفقه واضطراب سوق المسلمين، ولا أظنّ أنَّ مراد الشيخقدس سره ما تقدّم.

---

(١) تقدّم تخريجه آنفاً.

(٢) حكاه عنه في هداية الطالب إلى أسرار المكاسب ٢: ٢٢٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في أولياء التصرّف.

ثُمَّ إنَّه ليس مطلق الجهالة علّةً، بل إصابة القوم بجهالةٍ هي العلّة، نظير الحرب معهم وقتلهم، ولا يمكن التجريد عن الخصوصيّة، كما أنَّ الندامة في الآية ليست مطلق الندامة، بل الندامة العظيمة الناشئة من القتل الجماعي بغير حقٍّ.

وممّا دلّ على التقييد رواية الفضل بن عبد الملك[1] المتقدّمة التي ورد فيها: «وكان أبوها حيّاً، وكان الجدّ مرضيّاً». وقال: «وهما سواءٌ في العدل والرضا». إلّا أنّها غير تامّةٍ سنداً، مع أنَّ العلّامة[2] ادّعى الإجماع على أنَّ الفسق ليس مانعاً، والعدالة غير معتبرةٍ في النكاح، ولذا أعرض الأصحاب عن مضمون الرواية.

ثُمَّ إنَّه هل يمكن أن نرفع اليد عن إطلاق تلك الأدلّة بهذه الرواية؟

أقول: الجمع بين المطلق والمقيّد وإن كان عقلائيّاً، إلّا أنَّ ذلك ليس مطّرداً، وإنّما يكون تامّاً فيما لو كان العامّ أو المطلق وارداً في مقام بيان القاعدة العامّة والجواب الكلّي الجامع عن سؤالٍ. وأمّا لو كان السائل يسأل عن مورد ابتلاءٍ، ما كان للإمام عليه السلام أن يصرّح بالمطلق ليصدر المقيّد بعد ذلك، وإلّا كان تغريراً بالجهل، فلا موقع حينئذٍ للجمع العقلائي العرفي، بل يقع التعارض بين المطلق والمقيّد. والمقام من قبيل محلّ الابتلاء؛ لأنّه سأل: (أنا ضامنٌ أم لا؟) فقال الإمام عليه السلام: (كلّا، أنت لست ضامناً)، فالمقام من قبيل المعارضة لا الإطلاق والتقييد، فتقدّم تلك الروايات المطلقة حينئذٍ.

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) أُنظر: تذكرة الفقهاء ٢: ٥٩٩، كتاب النكاح، الركن الثاني، البحث الخامس.

حول اعتبار المصلحة والغبطة في تصرّف الولي

ثُمَّ هل يُعتبر في تصرّفات الأب والجدّ في أموال الطفل غبطة الصغير ومصلحته، فلو لم يكن غبطة ومصلحة ولو بدون الفساد، لم يكن التصرّف نافذاً، أم يُعتبر أن لا يكون مضرّاً بالصغير، سواء كان تصرّفاً ماليّاً أو بدنيّاً، أم لا يُعتبر فيه شيءٌ، بل يكون تصرّفه مطلقاً نافذاً؟

فلابدَّ من النظر في الروايات الواردة من جهتين:

الأُولى: أنَّه هل فيها إطلاقٌ من هذه الجهة أيضاً، مضافاً إلى إطلاقها من جهة العدالة أم لا؟ وهل فيها إطلاقٌ لصورة ما إذا كانت مفسدةٌ في البين، حتّى يكون محكَّماً متى يرد القيد.

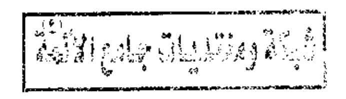
الثانية: أنَّه إذا بنينا أنَّه لا إطلاق في الروايات، فهل هي مقيّدة بغير حال الضرر أو حال الغبطة أم لا؟

وكيفما كان، فإذا لم نستفد الإطلاق من الروايات، فالقدر المتيقّن من الولاية هو حال الغبطة والمصلحة، ومقتضى الأصل في ما عداه عدم النفوذ.

فقه الروايات الواردة في المقام

والروايات في المقام عديدةٌ: منها ما ورد في التصرّفات الاعتباريّة في مال الصغير، ومنها ما ورد في التزويج، ومنها الروايات الواردة في أكل مال الصغير. أما الطائفة الأُولى فقد يُقال: إنَّ فيها إطلاقاً دالاً على النفوذ.

فمنها: رواية محمّد بن مسلم المتقدّمة في باب الوصيّة: أنَّه سئل عن رجلٍ أوصى إلى رجلٍ بولده وبمالٍ لهم، وأذن له عند الوصيّة أن يعمل بالمال وأن يكون الربح بينه وبينهم. فقال: «لا بأس به؛ من أجل أنَّ أباه قد أذن له في



ذلك وهو حيّ»[(١)].

ومورد الرواية هو التصرّف على وجه المصلحة للطفل؛ باعتبار الإفادة من ماله في المضاربة، وعدم تعطيل المال، وهو وإن كان جعلاً للمال في مورد الخطر، إلّا أنّ مثله عملٌ عقلائيٌّ للاسترباح، فيه صلاح مال اليتيم.

ولكن هل يُستفاد من التعليل إطلاق قوله عليه السلام: **«من أجل أنّ أباه قد أذن له في ذلك وهو حيّ»**؟ فنقول: إنّ موردها وإن كان هو المضاربة، وفيها المصلحة للصغير، إلّا أنّ تمام العلّة والموضوع في النفوذ هو إذن الأب خاصّةً، فيشمل صورة عدم المصلحة، بل صورة الضرر أيضاً، كما بنى عليه الميرزا النائيني قدس سره في بعض تقريراته[(٢)]. وهذا نظير ما لو سأل الراوي عن حكم الخمر، فقال الإمام: (كلّ مسكرٍ حرامٌ)، فنفهم أنّ الحرمة تدور مدار المسكر دون الخمر. وكذا الكلام في أخبار الاستصحاب[(٣)] الدالّة على دوران الحكم مدار اليقين والشكّ، دون خصوص المورد، أي: الوضوء. أو أنّ هذا يفترق عن مثال الخمر وروايات الاستصحاب؛ لدلالة مناسبات الحكم والموضوع فيهما على التعميم. وأمّا في المقام فيُقال: إنّ المضاربة فيها خصوصيّةٌ وربحٌ غير مترقّبٍ في التصرّفات الأُخر، فيشمل سائر موارد التجارات والمنافع. وأمّا التعميم لكلّ موردٍ أجاز فيه الأب ولو لم يكن فيه مصلحةٌ، أو حتّى إذا كان فيه مفسدةٌ، فلا إشكال أنّ مورد الضرر لا يشمله. وأمّا موارد عدم النفع وعدم الضرر ففيها إشكالٌ، ورفع اليد عن هذه الخصوصيّة مشكلٌ بنظر العقلاء

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) أُنظر: منية الطالب ١: ٣٢٤، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين.

(٣) تقدّم تخريجه آنفاً.

باعتبار وضوحها، فلا يمكن التعدّي منها إلى سائر موارد إذن الأب.

ومنها: رواية الاتّجار بمال اليتيم[1]. ويُلاحظ: أنّها لا تشتمل إلّا على الإذن وعدم الضمان، وليس فيها كبرى يُستفاد منها الإطلاق.

ومنها: الروايات المشتملة على الكبرى المدلول عليها بالنبويّ المشهور: «**أنت ومالك لأبيك**»[2]، كرواية عبيد بن زرارة[3]، والتعليل الوارد في رواية عليّ بن جعفر بأنّها وأباها للجد[4]؛ إذ يفهم منها الإطلاق وإن وردت عليها القيود الكثيرة. خاصّةً قوله صلى الله عليه وآله: «**أنت ومالك لأبيك**» فكأنَّ التصرّف في ولده بإجارةٍ أو في ماله ببيعٍ، كأنّه تصرّف في مال نفسه، ومن الواضح أنَّ المالك له التصرّف في أموال نفسه حتّى مع الضرر، فضلاً عن عدم المصلحة. نعم، هناك رواياتٌ أُخر تحدّد التصرّفات بنحوٍ معيّنٍ، كصحيحة أبي حمزة الثمالي التي ورد فيها: «**ما أحبّ أن يأخذ من مال ابنه إلّا ما احتاج إليه ممّا لابدّ منه ﴿وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[5]**»[6].

ولا يبعد أن يُستفاد أنَّ ما هو الموضوع غير ما فيه الفساد. وأمّا ما لا صلاح فيه ولا فساد وإن لم يكن فيه مصلحةٌ، فهو داخلٌ في ما هو الجائز، فنفهم أنَّ تمام التصرّفات في أموال الصغار يُشترط فيها أن لا يكون فيها فسادٌ،

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

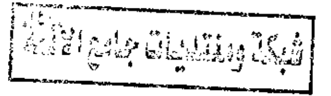
(٢) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٤) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٠٥.

(٦) تقدّم تخريجها آنفاً.



ومنه نفهم الكبرى الكلّيّة في التصرّفات الماليّة وغيرها؛ إذ لا يمكن أن يقال: (إنَّ الله لا يحبّ الفساد) في الماليّات دون غيرها، بل الدليل محكمٌ في سائر الموارد وإن لم يكن التصرّف مالياً، فيكون التقييد بعدم الفساد لا بوجود المصلحة.

وهذا التقييد ضروريٌّ، مضافاً إلى أنّه لا يمكن فهم الإطلاق من الروايات الواردة في المقام أصلاً، فإنَّه خلاف الضرورة، كما لو ضرب الطفل ضرباً مبرحاً، أو آجره لحمل متاعٍ ثقيلٍ أو بطريقٍ غير شرعيّ، أو ألقى أمواله في البحر، أو أباحها للناس مجّاناً.

ثُمَّ إنَّه يُستفاد من بعض الروايات أنّه إذا لم يكن غبطةٌ ولا فسادٌ، كان التصرّف جائزاً، كرواية تقويم الجارية الواردة في الباب ٣٨ من أبواب نكاح العبيد، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن النعمان، عن أبي الصباح، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يكون لبعض ولده جاريةٌ وولده صغارٌ، هل يصلح أن يطأها؟ فقال: «**يقوّمها قيمة عدل، ثُمَّ يأخذها، ويكون لولده عليه ثمنها**»[1].

فلو باع على نفسه، لابدَّ أن تكون قيمته قيمة عدلٍ، فكذلك لو باعها على الغير، ولا يجوز دون ذلك، ما نفهم أنّه لا يلزم الزيادة عليها؛ لتكون فيها مصلحةٌ زائدةٌ للولد، فيصحّ سواء كان البيع بقيمة العدل صلاحاً أو لا.

---

(١) الكافي ٥: ٤٧١، كتاب النكاح، باب الرجل تكون لولده الجارية ....، الحديث ٢، تهذيب الأحكام ٨: ٢٠٤، كتاب الطلاق، الباب ٩، الحديث ٢٦، الاستبصار ٣: ١٥٤، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٠١، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٢١: ١٤٠، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٤٠، الحديث ١.

وفي المقام رواياتٌ أُخر دالّةٌ على المطلوب.

منها: ما ورد في باب ثبوت الولاية للجدّ من أبواب أولياء العقد من كتاب النكاح، عن عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجارية يريد أبوها أن يزوّجها من رجلٍ ويريد جدّها أن يزوّجها من رجلٍ آخر. فقال: «الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضارّاً»[1]. ولم يقل: (إذا كان التزويج نافعاً).

فقد اتّضح إلى الآن أنّه يجوز للأب والجدّ التصرّف في مال الطفل وبدنه بالإجارة ونحوها، في ما عدا مورد الضرر.

إلّا أنّه وردت روايتان قد يُستفاد منهما جواز التصرّف ولو في مورد الضرر:

الأُولى: رواية سعيد بن يسار المتقدّمة: قال: قلت لأبي عبد الله: الرجل يحجّ من مال ابنه وهو صغيرٌ. قال: «نعم، يحجّ منه حجّة الإسلام». قلت: وينفق منه؟ قال: «نعم ...» الرواية[2].

والثانية: رواية زيد بن علي عن علي عليه السلام: قال: «أتى النبيَّ صلى الله عليه وآله رجلٌ فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله: إنَّ أبي عمد إلى مملوكي فأعتقه، كهيئة المضرّة لي. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنت ومالك من هبة الله لأبيك. أنت سهمٌ من كنانته: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً وَيَجْعَلُ مَنْ

---

(١) الكافي ٥: ٣٩٥، كتاب النكاح، باب الرجل يريد أن يزوّج ابنته ....، الحديث ١، تهذيب الأحكام ٧: ٣٩٠، كتاب النكاح، الباب ٣٢، الحديث ٣٦، ووسائل الشيعة ٢٠: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الباب ١١، الحديث ٢.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ١٥، كتاب الحجّ، الباب ١، الحديث ٤٤، ووسائل الشيعة ١١: ٩١، كتاب الحجّ، أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، الباب ٣٦، الحديث ١.

يَشَاءُ عَقِيماً﴾[1]. جازت عتاقة أبيك. يتناول والدك من مالك وبدنك، وليس لك أن تتناول من ماله ولا بدنه شيئاً إلّا بإذنه»[2].

فهذه الرواية واردةٌ في مورد الضرر؛ معلّلاً أنَّ الابن للأب، إلّا أنّها ليست مورد عمل الفقهاء، لا الشيخ[3] وحده، وما عمل به الشيخ ونقله عن المفيد هو خصوص الحجّ من مال الابن، وخالف بذلك المشهور.

وأمّا الرواية الثانية، فمضافاً إلى ضعف سندها، فقد أعرض عنها المشهور ولم تكن مورد عملهم، وإن أطلق الشيخ في «النهاية»[4] القول بالصحّة في العتق.

وأمّا القول بالتعدّي إلى غير العتق فلم يقل به أحدٌ، مضافاً إلى معارضتها بروايات أُخر.

فتحصّل ممّا تقدّم: أنّه يجوز للأب والجدّ التصرّف إذا لم يكن فيه مفسدةٌ ومضرّةٌ، ولا يُعتبر فيه المصلحة.

المراد من النهي عن الاقتراب من مال اليتيم

بقي في المقام قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[5]،

---

(١) سورة الشورى، الآيتان: ٤٩-٥٠.

(٢) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٣) أُنظر: النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٣٥٩، كتاب المكاسب، باب ما يجوز للرجل أن يأخذ من مال ولده.

(٤) أُنظر: النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى: ٥٤٥، كتاب العتق والتدبير والمكاتبة، باب العتق وأحكامه.

(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٥٢.

وسيقع الكلام حولها مفصّلاً في بحث عدول المؤمنين؛ إذ إنّهم تعرّضوا لها ولذكر معانيها هناك، وإنّما نتعرّض هنا لما هو المهمّ في المقام.

فنقول: إنَّ النهي عن قرب مال اليتيم ليس على وجه الحقيقة، بل هو كنايةٌ قطعاً، أعني: أن يكون كنايةً عن التصرّفات الخارجيّة، كما وردت الإشارة إليه في بعض الروايات الدالّة على أنَّ شخصاً دخل بيتاً فيه صغيرٌ، فتصرّف في الدار وفرشه وطعامه وشرابه، فقال عليه السلام: «**إن كان في دخولكم عليهم منفعةٌ لهم، فلا بأس. وإن كان فيه ضررٌ فلا**»[1]. فإذا أخذتَ هديّةً إلى اليتيم ودخلت داره، كان تصرفك في داره شفقةً لا ظلماً، لكي ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[2].

فإن كان ذلك هو موضوع الآية، فلا ينافي محلّ البحث في مسألتنا، أي: التصرّفات الاعتباريّة والمعاملات التي يقوم بها الأب والجدّ؛ فإنّه إذا صحّت المعاملة، صار هذا للمشتري وذلك لليتيم، فلا تصحّ التصرّفات الخارجيّة إلّا بالتي هي أحسن. وإذا شملت الآية النفقة، كانت مخصّصةً بالروايات لا محالة.

وأمّا إذا كانت التصرّفات شاملةً للتصرّفات الخارجيّة والاعتباريّة، فقد سبق أن قلنا بأنَّ الأوامر ليست دالّةً على النهي التشريعي والنهي الوضعي،

---

(١) الكافي ٥: ١٢٩، كتاب المعيشة، باب أكل مال اليتيم، الحديث ٤، تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٩، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٦٨، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٤٩، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧١، الحديث ١.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٠.

فليس قوله: (لا تصلِّ فيها لا يؤكل لحمه) مستعملاً في النهي الوضعي، وقوله: (لا تشرب الخمر) مستعملاً في النهي التكليفي، بل النهي موضوعٌ للزجر، والأمر موضوعٌ للبعث. ولكن إذا نسبناه إلى شيءٍ يستفاد منه النفسيّة، فيفهم منه العقلاء أنّه حرامٌ أو واجبٌ. وإذا نسبناه إلى شيءٍ يتّصف بالصحّة والبطلان، يُستفاد منه الشرطيّة والمانعيّة، أي: الحكم الوضعي. وعليه فإذا فهمنا من بعض مصاديق الأمر الحكم التكليفي ومن بعضها الحكم الوضعي، لم يكن من استعمال اللفظ في أكثر من معنى[1]، فيكون بالنسبة إلى التصرّفات الخارجيّة مستفاداً منه الحرمة وبالنسبة إلى التصرّفات الاعتباريّة البطلان.

ولو قيل: بأنَّ اليتيم هو فاقد الأب بلا واسطةٍ، فيقال له (يتيم) ولو كان له جدّ، فهذا الجدّ قد أجازت الروايات تصرّفه من دون تقييدٍ بالأحسن، فيكون بينها وبين الآية عمومٌ من وجهٍ؛ فإنَّ الروايات لها إطلاقان:

أحدهما: أنّها أجازت تصرّف الجدّ في مال الصغير يتيماً كان أو غيره.

وثانيهما: أنّها أجازت تصرّفه مقيّداً بعدم المضرّة، سواء كان فيه مصلحةٌ أو لا.

والآية مطلقةٌ من حيث المكلّف كان جدّاً أو غيره، ولكنّها خاصّةٌ باليتيم.

وحينئذٍ يقع البحث في أنَّ الآية هل تريد أن تقول: (أيّها الناس! لا تتصرّفوا إلّا على الوجه الأحسن، سواء كان المتصرّف جدّاً أو غيره)، أم أنّها تعيّن نحو التصرّفات المجازة المفروغ عن صحّتها في الشريعة، كتصرّف الأولياء كالجدّ وغيره، وتخصّه بها إذا كان فيه مصلحةٌ، لا أنّها تريد أن تنهى

---

(١) فإنّه لا يفرق ذلك بحسب المراد الاستعمالي (منه دام ظلّه).

عن التصرّفات الأُخر؟

فعلى الوجه الأوّل تكون التصرّفات الاعتباريّة والخارجيّة محرّمةً، إلّا أنّ الروايات حاكمةٌ على الآية؛ إذ الحكومة ليست عنواناً مستقلاً، بل هي عنوان يندرج فيه التقييد والتخصيص والتخصّص والورود. فهنا يُقال: إنّ الآية تمنع عن التصرّف في مال اليتيم، والروايات تجعل مال اليتيم مالاً للجدّ، نظير قولهﷺ: «**أنت ومالك لأبيك**»، أو «**الجارية وأبوها للجدّ**»، فتكون حاكمةً على مدلول الآية، على إشكالٍ في دلالة الأوّل على ذلك[1].

وأمّا إذا قلنا: إنّ الآية ناظرةٌ إلى التصرّفات المجازة شرعاً، فيكون تقريب الحكومة من كلا الطرفين. أمّا من هذا الطرف فكما سبق بيانه. وأمّا من الطرف الآخر فباعتبار أنّ الآية تتعرّض لما لم تتعرّض له الروايات، فتكون الآية مقدّمةً؛ فإنّ الروايات دلّت على أنّه يجوز للجدّ التصرّف في مال الصغير سواء كان يتيماً أو لم يكن، فيما أفادت الآية: التصرّفات في مال اليتيم كذا وكذا[2].

فإذا تعارضت هاتان الحكومتان، فالظاهر أنّ المُخرج عن الموضوع مقدّمٌ؛ فإنّه يخرج الجدّ عن هذه المطالب. فلو كانت الآية ناظرةً إلى نحو التصرّفات في مال اليتيم الشاملة للتصرّفات الاعتباريّة، فهي شاملةٌ للوصيّ

---

(١) أقول: ولكن السيّد الأُستاذ ذكر أنّ قوله: «**أنت ومالك لأبيك**» يدلّ على تمحّض المال للأب اعتباراً وانعزال اليتيم عنه، لا أنّها تدلّ على الملكيّة المشتركة بينهما.

ولا أعلم ما إذا كان سيّدنا الأُستاذ ملتزماً بإطلاق هذا التنزيل، مع أنّه يلزم منه تأسيس فقهٍ جديدٍ، كما هو واضحٌ (المقرّر).

(٢) لا يخفى: أنّ هذا يعود الى التقييد محضاً (المقرّر).

والحاكم وعدول المؤمنين ونحوهم، فيبقى هؤلاء تحت إطلاقها، ويكون الجدّ مستثنىً من ذلك، فينزّل مال اليتيم منزلة ماله.

هذا على تقدير التسليم بأنَّ قوله تعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُوا﴾ أعمّ من التصرّفات الخارجيّة والاعتباريّة، وحمل (الأحسن) في الآية على أفعل التفضيل، أي: على ما فيه المصلحة؛ إذ تكون الآية حينئذٍ مقدّمةً.

مسألة
ولاية الفقيه

تمهيد

البحث حول ضرورة الحكومة الإسلامية

ولا بأس أوّلاً بذكر مقدّمةٍ نافعةٍ حول مسألة ولاية الفقيه بنحوٍ لا تحتاج معه إلى مزيد برهانٍ، بحيث ينحصر الاستدلال عليها بمقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها، حتّى يُقال بأنّها غير تامّةٍ سنداً ودلالةً.

فإليك بيان المقدّمة في عدّة نقاطٍ كما يلي:

الأُولى: أنَّ المستعمرين شعروا بعد الحروب الصليبيّة بأنَّ القوّة المضادّة لهم هي قوّة الإسلام الراسخ في نفوس المسلمين، وكان أقوى ما تذرّع به المستعمر إلى ذلك الحين أن قال: إنَّ الإسلام ليس فيه تعاليم اجتماعيّة، بل يقتصر في أحكامه على العبادات وأحكام الحيض والنفاس ونحوها ممّا يتكفّل ارتباط الإنسان بربّه فقط.

وربما كان هذا الإشكال وارداً في حدود مسلك من يقتصر في دراسته على ذلك، ولا يشعر بالحاجة إلى الأحكام الاجتماعيّة في الإسلام.

مع أنّنا نتعجّب كيف نبع الإسلام في مجتمعٍ كانت جزيرته العربيّة متخلّفةً، وكانت دول الفرس والروم ظالمةً متحكّمة، وجاء مع ذلك بأحكام عادلة تتكفّل حياة الإنسان قبل ولادته وتواكبه إلى ما بعد وفاته وتضم سائر مفاصل حياته.

الثانية: أنّهم ادّعوا أنَّ الإسلام وإن كان فيه بعض التشريعات، إلَّا أنَّ قوانينه ناقصةٌ، لا سيّما في مجال القضاء والأحكام الجزائيّة، فصاروا إلى أخذ القوانين من أُوربّا، فكان أنصار المشروطة في إيران يأخذون من السفارة البلجيكيّة كتاباً في القانون، ووضعوا على أساسه القانون الإيراني، وما رأوا في هذا الكتاب من نواقص ترجموها من المصادر الفرنسيّة والإنجليزيّة.

ولم يمضِ زمنٌ حتّى أصبحوا يشعرون بالنقص والقصور الموجود في القوانين والإجراءات التي اتّخذوها، فالدعوى التي يمكن أن يحكم فيها الحاكم الشرعي ويقضي بها في يومين، كانت تبقى معطّلةً ومعلّقةً عندهم عشرين سنةً، ممّا عطّل حاجات الناس وتلف أوقاتهم وأموالهم.

الثالثة: أنّهم قالوا: إنَّ الأحكام الجزائيّة الإسلاميّة تتّسم بالعنف، حتى قال بعضهم بأنَّ هذا العنف ناشئٌ من طبيعة الأعراب، مع أنّهم كانوا يقتلون عشرة أشخاص إزاء تهريب عشرة دراهم من الهيروئين (الحشيشة). ولكن إذا ضرب شارب الخمر ثمانين سوطاً، كان ذلك عنفاً عندهم!

مع أنَّ أكثر المفاسد ناشئةٌ منه، نظير حوادث الطرق وحالات الانتحار والقتل وغيرها.

ثُمَّ إنَّ هذه الحروب المندلعة في العصر الحديث التي تستهلك المئات في كلّ يومٍ لا بأس بها عندهم، ولكن إذا خرج الجيش الإسلامي لبسط الحقّ وقتل جماعةٍ من المجرمين، كان ذلك نحواً من العنف والخشونة.

ووصل الحدّ بنا إلى أنّنا إذا تكلّمنا عن الحكومة الإسلاميّة والأحكام الاجتماعيّة الإسلاميّة، نضطرّ للأخذ بالتقيّة، حتى أنَّ بعض الفقهاء أفتى بأنَّ الفقيه لو ارتدى لباس الجندي، فقد أخلَّ بعدالته، مع أنَّ أمير المؤمنين

والحسن والحسين عليهما السلام كانوا جنداً مقاتلين، ولو سمح للإمام الباقر عليه السلام لكان كذلك. وهذا كلّه من الاعوجاج الناشئ من الغزو الفكري الأُوروبّي.

وأخيراً ذهبوا إلى القمر، وادّعوا أنَّ هذا تأييدٌ لفكرتهم وقوانينهم، مع أنَّ القمر من خلق الله تعالى، فليذهبوا إليه، وأيّ صلةٍ لذلك بهذه الدعوى وبالقوانين الجزائيّة والقضائيّة والمعامليّة والعدل المطلوب في الدنيا والآخرة؟!

الرابعة: أنَّ البرهان المقام على لزوم نصب الخليفة من قبل النبي صلى الله عليه وآله يؤكّد معنى تأسيس الدولة الإسلامية، ويؤكّد وجوبه.

والسرّ في ذلك: أنَّ القانون وحده لا يكفي بمجرّده لتطبيق العدل، بل يحتاج إلى قوّةٍ مجريةٍ، وحكومةٍ منفّذة. ومن هنا كان عدم تعيين الخليفة من قبل النبي صلى الله عليه وآله بمنزلة عدم تبليغ رسالته؛ فإنَّ تعيينه نصف أمره، بل روح أمره، ولا تقوم القوانين إلّا به. ولولا القوّة المجرية كان التشريع ناقصاً.

الخامسة: أنّهم انطلقوا من لا شيء في الدعوى ضدّ الإسلام وبيان أنّه دين سيّئ، فوظيفتنا هو عرض الإسلام بوجهه الصحيح وتفاصيله العادلة أمام العالم. ولا تتخيّلوا أنّكم لا تستطيعون؛ فإنّهم بدأوا من الصفر قبل ثلاثمائة سنة، ودأبوا على العمل، حتّى استطاعوا أن يربّوا أجيالنا على ما يريدون عن طريق المدارس التي أسّسوها. وقد بدأت هذه المدارس بمدرسةٍ واحدةٍ لم نحسّ بخطرها وأهمّيّتها، ولم نلتفت إليها، وإلّا لمنعنا عن قيامها. فابدأوا وادأبوا، كما دأبوا، تحصلوا على أكثر ممّا حصلوا.

والفكرة القائلة بأنَّ طالب الحوزة العلميّة يجب أن يكون منفصلاً عن المجتمع والسياسة من الأفكار الخطرة المنحرفة التي استطاع زرعها فينا الخارجون عن الدين، وهم يريدون بذلك القضاء علينا وقتل الإنسانيّة فينا؛

فإنّهم يخافون (الإنسان) ويسدّون أمامنا طرق الكمال، ولا مانع لديهم بعد ذلك أن نعمر المساجد بالصلاة والعبادة. حين وصل القائد البريطاني إلى بلادنا وسمع المؤذّن يؤذّن سأل: إذا قام بهذا العمل فهل يضرّ بالدولة البريطانيّة؟ فقيل له: كلا. فقال: فليفعل ما يشاء.

إذن فالإسلام له في كلّ جوانب الحياة أحكامٌ، يجب أن نأخذها بنظر الاعتبار؛ حتّى ندرك معنى الولاية، ولا يتوقّف إثباتها على التمسّك بإطلاق مقبولة عمر بن حنظلة ونحوها.

وفي الكلام عن ولاية الحاكم لابدَّ أن نثبت أنَّ الإسلام ليس عبارةً عن أحكام ذات صلةٍ بعلاقة الفرد بربّه، وإنَّما جاء لتشكيل حكومةٍ كبيرةٍ، وأحكامه منسجمةٌ مع هذه الرغبة. ولا يحتاج ذلك إلى إقامة برهانٍ؛ لأنَّنا حين ننظر إلى صدر الإسلام، نرى أنَّ النبيﷺ شكّل حكومةً، وبعث الولاة، ولم يختلف اثنان في لزوم الحكومة من بعده ونصب الخليفة، وإنَّما وقع الخلاف فيمن يتكفّل هذا الأمر.

ولم يحدث خلافٌ في ذلك إلى آخر الأمر، بل يمكن أن يستشهد لذلك بعدد من الأحكام الفقهيّة.

فمن ذلك بيت المال في الإسلام؛ إذ حين ننظر إلى الميزانيّة التي بيّنها الله تعالى، نراها من الكثرة والعظمة بحيث تكفي لتمويل كلّ مرافق الحكومة والحياة، وليست المسألة مقتصرةً على الفقراء أو السادة الذين يكفيهم سوق بغداد وحده، مع أنّنا لم نفكّر بالمقدار الضخم الذي يجنى من سائر الممالك الإسلامية أو ممالك الدنيا إذا عمّ الإسلام وجه الأرض إن شاء الله تعالى.

وقد يُتصوّر رئيس الدولة الإسلاميّة الذي ندعو إليه رئيساً ذا قصرٍ

وبلاطٍ كرئيس أمريكا، إلّا أن رئيسنا من التزم بتعاليم الإسلام، فلم يتميّز عن غيره في دولته، وكان بلاطه المسجد، يدير الأُمور ويجنّد الجيوش للحروب. وقد كان النبيّ صلى الله عليه وآله لا يعرفه الغريب الداخل إلى المسجد من بين أصحابه، على ما يروى[1]، كما أنّ أمير المؤمنين عليه السلام بعد أن بويع له بالخلافة، ذهب إلى أرضٍ له فزرعها وأجرى عليها ماء ثُمَّ أوقفها، وكان حاله أسوأ في طعامه وشرابه ولباسه من سائر أهل مملكته[2]. وبهذا النحو من الحكم غزا الإسلام أقوى امبراطوريّتين في عالم الظلم والفساد؛ لأنّه كان يملك المعنى والحقيقة والإيمان.

فلو كان الرئيس كذلك، وكان العمّال على بيت المال تحت إرادته وتصرّفه وأمره، فكم سيكون بسط بيت المال ووفور خيراته!

وأمّا الجزية التي تفرض على أهل الذمّة فمن وظائف الوالي، كالحكم على رؤوسهم وأراضيهم أو مواشيهم أو على الكلّ بالتقسيم، والأراضي الخراجيّة التي محيت الآن؛ لعدم وجود الدولة الإسلامية، فأمرها ووضع الخراج عليها إلى الوالي، وتشكّل مواردها أموالاً عظيمة وميزانيّة كبيرة. هذا بعض أحكام المال.

ومنها: الأحكام المرتبطة بحفظ الثغور في الدولة الإسلاميّة. قال تعالى:

---

(١) أُنظر: كنز الفوائد ١: ٢١٢، فصل من أخبار الوافدين على رسول الله صلى الله عليه وآله ...، خبر أبي تميمة الهجيمي، بحار الأنوار ٧٣: ٣٥٥، كتاب العشرة، أبواب النوادر، الباب ٦٧، وغيرهما.

(٢) أُنظر: وسائل الشيعة ١٩: ١٨٧، كتاب الوقوف والصدقات، الباب ٦، الحديث ٤، وغيره.

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾[١].

يعني: أعدّوا أقصى مقدارٍ يمكنكم توفيره من القوّة؛ حتّى لا يؤخذ المسلمون على حين غرّةٍ، ولا يوجد نفرٌ قليلٌ من اليهود القادمين من بلاد أميركا ليحرقوا المسجد الأقصى. والسرّ في ذلك هو أنَّ المسلمين كانوا وما زالوا في خلافٍ، وليسوا يداً على من سواهم، ولا حكومة إسلامية عندهم، وكانوا مشغولين بالتناحر والتنافر، وهم سبعمائة مليون يحكمهم مليون ونصف من اليهود، وقد كانوا عدداً قليلاً أزالوا أعظم امبراطوريّتين في العالم يومئذٍ.

ومنها: القضايا السياسيّة في الإسلام: كالحدود والقصاص التعزيرات، وهي كثيرةٌ جدّاً ابتداءً من كتاب الحجر وانتهاءً بكتاب الديات.

ولم تكن هذه الأحكام أحكاماً مجرّدةً، بل كانت ذات تطبيقٍ عملي، وتتوقّف في تطبيقها على وجود الحكومة، فالمسألة ليست مسألة فقاهة وتبليغ الأحكام، بل مسألة حكومة، ولهذا وقع الخلاف في تعيين الحاكم، وإلّا فما كان أسهل أن يبلغ كلّ واحدٍ فقهه.

إذا تمّ ذلك نقول: لقد جاهد النبيﷺ جهاداً عظيماً في تبليغ أحكام الإسلام، بما فيها الأحكام ذات الصلة بالحكومة، حتّى أنَّ كل واقعةٍ تحتاج إليها الأُمّة بيّنها رسول اللهﷺ من حلالٍ وحرامٍ حتّى أرش الخدش[٢]. فهل

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦.

(٢) راجع الروايات الواردة في الفصول المهمّة في أُصول الأئمّةعليهم السلام ١: ٤٨٠، أبواب الكلّيات المتعلّقة بأُصول الفقه وما يناسبها، الباب ٧، لا سيّما الأحاديث ٧٠٨-٧٣٢، وغيرها.

في زمان الغيبة الصغرى أصبحت الأحكام ممّا لا يحتاجها المسلمون، ليقع الهرج والمرج، ويفعل كلّ شخصٍ ما يريد، فلا تُجبى الأموال، ولا تُشكّل الحكومة، ولا يُدافع عن الثغور؟

فلو قيل لكم: (شكّلوا حكومة) فهل يمكن لكم أن تقولوا بأنَّ وظيفتنا الدعاء؟ مع أنَّ وظيفتنا السيف وتشكيل الحكومة، ولعن الله كلّ من أوهمنا بأنَّ وظيفتنا خاصّةٌ بالدعاء.

وهل هذا هو شأن الدين الباقي إلى يوم القيامة؟ وهل جعل الشارع حكمه مختصّاً بالقرنين الأوّل والثاني من العصر الإسلامي.

فإن قلتم: إنَّ أحكام الإسلام نسخت، كان خلاف الضرورة. وإن قلتم: إنّها باقية، فهي تحتاج إلى حكومةٍ، والأفراد عاجزون عن التطبيق قطعاً.

فهل نستطيع أن نمنع النصارى عن دقّ الناقوس وبناء الكنائس، مع أنّهم يفعلون ذلك، فيما يسيطر اليهود على سوق إيران، كما كانوا يسيطرون على سوق بغداد، وأسّست إسرائيل قواعد لها في إيران، فيها قوّةٌ وسيطرةٌ كبيرةٌ، ونحن المنكرين لذلك لا قوّة لنا، ومَن لديهم القوّة غير منكرين له إن لم يكونوا عملاء وخدمةً له، وما ذلك إلّا لأنّه لا حكومة لنا ولا قوّة ولا فهم لأحكام الإسلام ودولة الإسلام.

فأيّ وظيفةٍ للمسلمين ولعلماء الإسلام ولمراجع الإسلام في دفع هذه البلايا؟ وهل التكليف ساقطٌ عنّا؟ لقد شرعوا من الصغر وبنوا أوّل مدرسةٍ بشكل غير ملفتٍ للنظر؛ لبناء جيلٍ جديدٍ من أولادنا بلا دينٍ، بعيداً عن أحكام دينه الحنيف، والأحزاب في بلادنا ليست كالأحزاب في أُوربّا، وإنّما هي للتخريب والقتل فيما بينهم؛ لأنّها من صنع أيادي المستعمرين.

فلـو كـان للمـسلمين البـالغين ٧٠٠ مليـون نـسمةً حكومـة العـدل والإسلام، لما استطاعت أمريكا وروسيا أن ترتكب في حقّهم مثل هذا الغلط، وما ذلك إلّا لأنّهم منعوا تطبيق الإسلام من أصـله وحـالوا دونـه بعـد وفـاة النبيﷺ مباشرةً حتّى انقلبت الخلافة إلى ملكيّة وكسرويّة، وحتّى وصل بنـا الحال إلى ما وصلنا إليه.

والغرض: أنّ للإسلام أحكاماً حول الحكومة تتوقّف على وجودهـا في تطبيقها، كما دلّت الروايات على لزوم الإمامة في كلّ مكانٍ وزمانٍ.

مسألة ولاية الفقيه

ضرورة الحكومة الإسلاميّة

تقدّمت الإشارة إلى سعة أحكام الإسلام، وبيان أنَّ وجوب التبليغ ثابتٌ أيضاً؛ فإنَّ الآية[1] شاملةٌ لكلِّ مَن يصل إليه.

وفي «الكافي»[2] عقد باباً في الردّ إلى الكتاب والسنّة وأنَّه ليس شيءٌ من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه، إلَّا وقد جاء فيه كتابٌ أو سنّةٌ، وفيه رواياتٌ:

فمنها: ما عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **«إنَّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيءٍ، حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد؛ حتّى لا يستطيع عبدٌ يقول: (لو كان هذا أُنزل في القرآن) إلَّا وقد أنزل الله تعالى فيه»**[3].

ولا شكّ: أنَّ ممّا يحتاج إليه العباد هو التكليف في زمن الغيبة، بما فيها

---

(١) لعلّ المراد آية النفر في قوله تعالى من سورة التوبة: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. (سورة التوبة، الآية: ١٢٢).

(٢) أُنظر: الكافي ١: ٥٩، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة ... .

(٣) الكافي ١: ٥٩، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة ...، الحديث ١، الوافي ١: ٢٦٥، كتاب العقل والعلم والتوحيد، الباب ٢٣، الحديث ١، وبحار الأنوار ٦٥: ٢٣٧، كتاب الإيمان والكفر، الباب ٢٤.

الأحكام الحكوميّة العامّة، فكيف نوع الحكومة وشكلها!

ثُمَّ إنَّ نوع حكومة الإسلام ليست من الأنواع السائدة خارجاً، فهي ليست حكومةً استبداديّةً، ليكون السلطان الحاكم مستبدّاً برأيه، فيقتل من يريد، ويكرم من يريد؛ فإنَّ الاختيار ليس بيد الحاكم الإسلامي، بل لله عزّ وجلّ وللقانون الإسلاميّ، كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله.

وليست الحكومة الإسلاميّة حكومةً مشروطةً (برلمانيّةً): بأن ينتخب جماعة لجعل القوانين وتحميلها على الآخرين، بل ليست كذلك بالضرورة، وليست حكومةً (جمهوريّةً) بأن يكون الرئيس منتخباً والقوانين مجعولةً.

وما يمكن أن تكون عليه حكومة الإسلام هو أنّها حكومة القانون الإلهيّ التي تتبع في سياستها الكتاب والسنّة، ويكون كلّ الناس تابعين لها ابتداءً من الرئيس وانتهاءً بالأُمّة، فالسلطان الإسلاميّ يأمر بأمر الله، وليس له رأيٌ مستقلٌّ، بل حتّى النبيّ صلى الله عليه وآله استخلفه الله في الأرض، وكان تابعاً لقانونه، وأمره بأن يعهد بالخلافة إلى مولانا أمير المؤمنين عليه السلام.

ومثل هذه الحكومة لابدَّ أن يتمتّع رئيسها بخصوصيّتين أساسيّتين:

الأُولى: العلم بالقانون، فلا يجري القانون بخلاف مجراه.

الثانية: العدالة، بحيث يجري القانون بشكلٍ عادلٍ.

ويُلاحظ: أنّه بعد النبي صلى الله عليه وآله لم يقع خلافٌ بين المسلمين في أنَّ الحاكم يجب أن يكون الأفضل، وإنّما كان النقاش في الصغرى، أعني: في المصداق ومن هو الأفضل: هل هو أمير المؤمنين أو غيره؟

وقول القائل[1]: (الحمد لله الذي قدّم المفضول على الفاضل) لا يمكن

---

(١) أي: ابن أبي الحديد المعتزلي في مقدّمة شرحه لنهج البلاغة ١ : ٣.

قبوله، وإشكالات الشيعة على عدم جدارة من تولّى الخلافة ناشئةٌ من عدم علمه بالتعاليم الإلهيّة أو عدم تطبيقه للقانون على الوجه الصحيح، إذن فهو ليس لائقاً للإمامة.

ولا دخل للأُمور الأُخرى في الإمامة، عدا هذين الركنين، كالعلم بالغيب وبالملائكة وبالله تعالى ودقائق صفاته، بل حتّى العلم بأُصول العقائد، وأنَّ الواحد لا يصدر منه إلَّا الواحد، أو العلوم الطبيعيّة وغيرها؛ لعدم ارتباط ذلك كلّه بالرئاسة العامّة للمسلمين، بل وجودها وعدمها على حدٍّ سواءٍ.

وهذان الركنان ممّا يقتضيهما العقل أيضاً؛ فإنَّ الحكومة إذا كانت قانونيّةً وليست شخصيّةً، كان عليه أن يعلم الأحكام اجتهاداً أو تقليداً، فلا يتصدّى للحكومة من دون أن يكون لائقاً لها. وشرط العدالة كذلك؛ فإنَّ المتلوّث بالمعاصي ليس أهلاً لأن يقيم الحدود، ويشرف على بيت المال، ويعطى بيده اختيار المسلمين، وقد كان هذا واضحاً إلى زمان الغيبة.

وأمّا بعد الغيبة فبعد العلم ببقاء الأحكام وضرورة الحكومة الإسلاميّة وعدم الإهمال المؤدّي إلى الهرج والمرج، ولزوم الدفاع عن الإسلام والمسلمين عند الهجوم شرعاً وعقلاً، فلابدَّ أن يتصدّى للرئاسة الحاكم الشرعيّ الجامع للشرائط، فيجمع الأموال الكافية لكلّ ذلك من الوجوه الإسلاميّة الصحيحة من أصغر كاسبٍ في الناس إلى أصحاب الملايين؛ ليصرفها على الحدود وحفظ الثغور، وعلى المنافع العامّة والمرافق العامّة، كتعبيد الشوارع وصنع الذرّة، أو الأمر بالنفير العامّ وتجنيد الناس إن احتاج الأمر. وإذا اتّفق أنَّ الماليّات الشرعيّة لم تسع ذلك، فيجب على الحاكم لأجل حفظ الإسلام أن يجبي

ضرائب إضافيّةً، ويأخذ من أموال الناس؛ فإنَّ مثل هذا الهدف تبذل في سبيله الدماء فضلاً عن الأموال.

والنبيّ صلى الله عليه وآله عيّن - بضرورة المذهب- شخصاً للإمامة من بعده، إلَّا أنّهم منعوا عن ذلك، وقتلوا نطفة الإسلام من أوّل وجودها، ولو كان قد تقلّد أمير المؤمنين الخلافة، لما وصل الأمر إلى معاوية؛ فإنَّ ذلك إنّما كان باعتبار المدّة التي مضت بعد النبي صلى الله عليه وآله إلى خلافة أمير المؤمنين، وتأييد عمر وعثمان له وتمكينه من الشام، فلو كان عليه السلام قد تسنّم الخلافة، لما حصلت هذه الفجائع، ولما حدث من بعده ما حدث للحسن والحسين عليهما السلام وخروج الأمر عن اليد.

ثُمَّ إنَّ الله عزّ وجلّ عيّن أشخاصاً معيّنين للإمامة حتّى زمان الغيبة، ونصّ عليهم الرسول صلى الله عليه وآله، وبعده لم يرتفع التكليف، فيلزم تأسيس حكومةٍ تحفظ الثغور وتطبّق الأحكام، إلَّا أنَّه عزّ وجلّ لم يعيّن للولاية شخصاً بعينه، وإنّما الوليّ هو العنوان، أي: من كان لائقاً للرئاسة وجامعاً لذينك الركنين السابقين. فإذا استطاع فردٌ لائقٌ الوصول إلى الرئاسة العادلة، وجب على الجميع إطاعته واتّباعه، وتكون ولايته إلهيّةً لا محالة، وطاعته طاعةً لله عزّ وجلّ.

فالعالم العادل غير المعيّن، له نفس الولاية التي كانت ثابتةً للنبيّ صلى الله عليه وآله، وليس كما قيل: أنَّ الاختيارات التي كانت ثابتةً للنبي صلى الله عليه وآله أكثر ممّا كان ثابتاً لأمير المؤمنين، واختياراته أكثر ممّا هو ثابتٌ للفقيه؛ فإنَّ صلاحيّات الحكومة على حدٍّ سواءٍ في الجميع.

وعليه فيجب أن يكون في كلّ البلاد والمناطق فقيهٌ عادلٌ لا يرجع إلى فقيهٍ آخر، يتصدّى بنفسه لجباية الأموال من منطقته وصرفها عليها، بما لها من

مصالح وحاجاتٍ، وترجع سائر المناطق إلى حكومةٍ مركزيّةٍ كبرى. وهذا واضح شرعاً وعقلاً، ولا يحتاج في إثباته إلى مقبولة عمر بن حنظلة.

وليس المراد أنَّ من يقصد المحافظة على الثغور والعمل للسلطان يجب أن يكون فقيهاً، بل السلطان نفسه يجب أن يكون فقيهاً. وأمّا إذا لم يكن فقيهاً ورجع إلى الفقهاء - كما يجب على هذه الحكومات أن تفعل لو كانت ملتزمةً بتعاليم الدين الإسلامي - لكان ذلك مضعّفاً للحكومة الإسلاميّة.

وأمّا القاضي في الحكومة الإسلاميّة فإن كان الرئيس هو الإمام المعصوم كان له نصبه وعزله. وأمّا في زمان الغيبة فلم يتّضح أنَّ للرئيس منع الفقيه الآخر من القضاء، إلَّا إذا اقتضت مصالح المسلمين ذلك.

فقه رواية العلل

وفي «العلل»[1] باب علل الشرائع وأُصول الإسلام: حدّثنا عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس النيسابوري العطار (وقد قال عنه الصدوق[2]: إنَّ روايته أصحّ من غيره، وصحّحه العلّامة[3]، وهو من مشايخ الصدوق ومورد اعتماده، وكان الصدوق يترضّى عليه) قال: حدّثني أبو الحسن عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوي (صحّحه العلّامة[4]، واعتمد عليه النجاشي في

(١) علل الشرائع ١: ٢٥٣، باب علل الشرائع وأُصول الإسلام، الحديث ٩.

(٢) أُنظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٧، الباب ٣٥، ذيل الحديث ٢.

(٣) أُنظر: تحرير الأحكام الشرعيّة ٤: ٣٧٣، كتاب النذر، المقصد الخامس، الفصل الأوّل، البحث الحادي عشر.

(٤) أُنظر: رجال العلّامة: ١٨٥، القسم الأوّل، الفصل السابع والعشرون، الباب الرابع، ترجمة يونس بن عبد الرحمن.

«رجاله»[1]، وهو من مشايخ الفضل بن شاذان) في حديثٍ طويلٍ ورد في أوّله مسائل عن النبوّة، عن الفضل بن شاذان أنّه سمع مولانا عليّ بن موسى الرضاعليه السلام يقول في مواطن متفرّقة ما يلي[2]:

«فإن قال قائل: ولِمَ جعَلَ أُولي الأمر وأَمَر بطاعتهم؟ قيل: لعللٍ كثيرةٍ:

منها: أنَّ الخلق لمّا وقفوا على حدٍّ محدود، وأُمروا أن لا يتعدّوا تلك الحدود؛ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك ولا يقوم إلّا بأن يجعل عليهم أميناً يأخذهم بالوقت عندما أُبيح لهم، ويمنعهم من التعدّي على ما حظر عليهم؛ لأنَّه لو لم يكن ذلك، لكان أحدٌ لا يترك لذّته ومنفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيّماً يمنعهم من الفساد، ويقيم فيهم الحدود والأحكام.

ومنها: أنّنا لا نجد فرقةً من الفرق ولا ملّةً من الملل بقوا وعاشوا، إلّا بقيّمٍ ورئيسٍ لما لابدَّ لهم منه في أمر الدين والدنيا، فلم يجُز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق ممّا يعلم أنَّه لابدَّ لهم منه ولا قوام لهم إلّا به، فيقاتلون به عدّوهم، ويقسّمون به فيئهم، ويقيمون به جماعتهم، ويمنع ظالمهم من مظلومهم.

ومنها: أنَّه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً، لدرست الملّة، وذهب الدين، وغيّرت السنن والأحكام، ولزاد فيه المبتدعون، ونقص منه الملحدون وشبّهوا ذلك على المسلمين؛ إذ قد وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين، مع اختلافهم واختلاف أهوائهم وتشتّت حالاتهم. فلو لم يجعل فيها قيّماً حافظاً لما جاء به الرسول الأوّل، لفسدوا على نحو ما بيّناه، وغيّرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان، وكان في ذلك

(١) أُنظر: رجال النجّاشي: ٢٩٥/ ٦٧٨.

(٢) أقول: لا تصريح ولا دلالة فيها على أنَّ المتكلّم فيها هو الإمامعليه السلام، بل لعلّه شخصٌ آخر (المقرّر).

فساد الخلق أجمعين ...» إلى آخر الرواية المنقولة عن «العلل» بلفظه.

أمّا الفقرة الأُولى من الرواية فلأنَّ الإسلام يحتاج إلى قيّمٍ يشرف على مصالح المسلمين وحدودهم؛ فإنّهم لا ينزجرون عن اتّباع الشهوات إلّا بزاجرٍ وحاكمٍ، وهذا غير خاصٍّ بزمانٍ دون زمانٍ.

وأمّا الفقرة الثانية منه فلأنَّ كلّ فرقةٍ تحتاج إلى رئيسٍ يديرها ويشرف على مصالحها العامّة، وإلّا لحصل الهرج والمرج، والإسلام في ذلك كغيره لابدَّ له من رئيسٍ، سواء قبل الغيبة أو في عصر الغيبة؛ لأنَّ الله تعالى قد جعل هذا الحكم في المرتبة السابقة؛ ولذا نصب الإمام موسى بن جعفر عليه السلام بولايته العامّة حاكماً وقاضياً، ولكن بعد أن توفّي هل نقول بارتفاع الأحكام أو بالإهمال؟ والجواب عنهما معاً بالنفي. وهل نقول بكفاية الأحكام من دون رئيسٍ؟ وهو أيضاً متعذّرٌ؛ لتوقّف عددٍ كبيرٍ من الأحكام على وجوده.

وأمّا الفقرة الثالثة فلأنَّ الولاية هي ذلك، وبدونها يحصل الفساد، كما حصل فعلاً؛ فإنّنا كنّا لا قيمة لنا ولم نكن على مستوى المسؤوليّة، بل كنّا نمنع المباحثة في هذه المطالب، فدرست معالم الإسلام، وغيّرت أحكامه، وشاعت بيننا القوانين الخارجيّة، كما أراد الاستعمار ذلك؛ لعدم وجود القيّم. فهل يمكن أن تذهب الأحكام والله ورسوله والأئمّة عليهم السلام لا يبالون بذلك؟

والقيّم يجب أن يكون صالحاً وأهلاً لتولّي الولاية، وإلّا فحكّام الجور ليسوا قيّمين ولا صالحين، وإنّما حكموا جبراً، وإذا لم يكن القيّم الصالح، ليحصل ما قد حصل، فهل يرضى العقل بذلك؟

وإذا لم يظهر الإمام المنتظر (عجّل الله فرجه) إلى مئات السنين – كما ترشد إليه بعض الروايات الدالّة على أنَّ ظهوره من أشراط الساعة وسابقٌ

على يوم القيامة بقليلٍ- فهل نبقى بلا حكومةٍ ولا أحكامٍ، مع أنَّ الله تعالى قد فرضها وشرّع لنا أحكامها؟!

لا يقال: إنَّ الرواية الواردة في «الفقيه»[١] - أعني: قوله صلى الله عليه وآله: «اللّهمّ ارحم خلفائي»[٢]- مرسلةٌ، بل هي ممّا يحكم بها العقل؛ لأنَّ على العباد أن يقوموا بما كان يقوم به النبي صلى الله عليه وآله من المسؤوليّة. ولذا لم يتّضح لي لماذا قال الشيخ قدس سره[٣] بأنَّ إثبات الولاية العامّة المطلقة للفقيه دونه خرط القتاد، مع أنَّ خلافه دونه خرط القتاد.

اختصاص المراتب السامية بالمعصوم عليه السلام

اعترض البعض: أنَّ لازم ما تقدّم هو مساواة الفقيه مع الإمام، فيدور الأمر بين رفع مستوى الفقيه إلى مستوى الإمام وادّعاء ما ليس له من المرتبة، أو خفض مستوى الإمام عليه السلام إلى مستوى الفقيه ونكران ما رزقه الله تعالى من المراتب العالية.

ويمكن الجواب عنه: بأنَّ محلّ الكلام ليس في المراتب العالية المعنويّة الروحيّة التي يتّصف بها أو يختصّ بها النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، أعني: تلك المرتبة التي تدلّ عليها جملةٌ من الأخبار:

فمنها: ما يدلّ على أنّهم كانوا أنواراً بعرشه محدقين قبل خلق الخلق[٤].

---

(١) مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٠، باب النوادر، الحديث ٥٩١٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٩١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب٨، الحديث ٥٠.

(٣) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٥٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية الفقيه.

(٤) كما ورد في الزيارة الجامعة الكبيرة حسبما رواه في الفقيه ٢: ٦١٣، كتاب الحجّ، زيارة جامعة لجميع الأئمة عليهم السلام، تهذيب الأحكام ٦: ٩٨، كتاب المزار، الباب ٤٦، الحديث ١،

ومنها: قول جبرئيل: «لو دنوت أُنملةً لاحترقت»[١]. مع أنَّ هذه المرتبة كانت ثابتةً للزهراء عليها السلام من دون أن تثبت لها الخلافة أو الإمامة. وإنَّما الكلام في الحكومة والولاية التي هي أمرٌ عقلائيٌّ اعتباريّ، قد يكون بالنصب، وقد يكون بالوراثة أو الانتخاب أو غيره، والتي بها تُسدّ الثغور، ويقوم الحاكم بمصالح المسلمين، والولاية على الصغار، وجباية الزكاة والخمس، وإقامة الحدود. وبلحاظ هذه الولاية لا يُعقل أن يكون هناك فرقٌ بين النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام والفقيه، لا أنَّ الفقيه يضرب الزاني مائة سوطٍ والنبيّ صلى الله عليه وآله يضربه مائةً وخمسين؛ لأنّه أشدّ في الولاية، والفقيه يأخذ العشر من الزكاة والنبيّ صلى الله عليه وآله يأخذ أكثر ممّا يأخذه، بل هذه الحكومة التي نتكلّم عنها إنَّما هي في إجراء القوانين، وهي واحدةٌ لا تتغيّر في الإسلام، سواء كان المجري هو النبيّ أو الإمام أو الفقيه.

ولا يتصوّر في هذا المعنى أن يكون أحدٌ وليّاً والآخر أشدّ ولايةً، وإن كان يتصوّر فيها السعة والضيق، فالنبيّ والإمام ولايتهما عامّةٌ حتّى على القضاة والولاة، بخلاف الفقيه؛ فإنّه لا يستطيع أن يعزل الفقيه الآخر.

وهذه الحكومة ليست إلّا عبارةً عن تكاليف شاقّةٍ وصعوباتٍ، وتعدّ أمراً خسيساً[٢] بالنسبة إلى المقامات المعنويّة الكبرى الثابتة للأئمّة عليهم السلام؛ ولذا

الوافي ١٤: ١٥٧٠، كتاب الحجّ والعمرة والزيارات، أبواب الزيارات وشهود المشاهد والمساجد، الباب ١٩٨، الحديث ٢.

(١) مناقب آل أبي طالب عليهم السلام ١: ١٥٥، فصل: في معراجه صلى الله عليه وآله، وبحار الأنوار ١٨: ٣٨٢، كتاب تاريخ نبيّنا صلى الله عليه وآله، أبواب أحواله من البعثة إلى نزول المدينة، الباب ٣، الحديث ٨٦.

(٢) هذا لا يخلو عن إشكالٍ؛ فإنَّ قيادة العالم قيادةً عادلةً من أكبر كمالات الإنسان، بما فيها الإمام عليه السلام (المقرّر).



قال أمير المؤمنين عليه السلام [مشيراً إلى نعلٍ لا قيمة له]: «والله لهي أحبُّ إليّ من إمرتكم إلّا أن أُقيم حقّاً أو أدفع باطلاً»[1] وقال: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة ... لألفيتم دنياكم أزهد عندي من عفطة عنزٍ[2]»[3].

مع أنَّ المقامات المعنوية لا يمكن الإعراض عنها ولا غصبها ولا التنصيب فيها، كما نصب النبي صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام سلطاناً على المسلمين من بعده، على أنَّ الحاكميّة ليست بالأمر العظيم؛ فإنّها ثابتةٌ أيضاً لرئيس روسيا ورئيس أمريكا غصباً وظلماً.

الأدلة على الحكومة والولاية

ويدلّ عليها النصوص الواردة في الحكومة والولاية من السنّة و«نهج البلاغة».

• فمنها: ما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في «نهج البلاغة»[4]:

«اللّهمّ إنّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطانٍ، ولا التماس شيءٍ من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم من دينك، ونُظهر الإصلاح في بلادك،

---

(١) نهج البلاغة: ٧٦، الخطبة ٣٣، شرح نهج البلاغة ٢: ١٨٥، شرح الخطبة ٣٣، وبحار الأنوار ٣٢: ٧٦، كتاب الفتن والمحن، أبواب ما جرى بعد قتل عثمان ...، الباب ١، الحديث ٥٠.

(٢) هذا باعتبار انحراف المجتمع (المقرّر).

(٣) معاني الأخبار: ٣٦٢، باب معاني خطبةٍ لأمير المؤمنين عليه السلام، علل الشرائع ١: ١٥١، الباب ١٢٢، الحديث ١٢، نهج البلاغة: ٥٠، الخطبة ٣، وبحار الأنوار ٢٩: ٥٤٥، كتاب الفتن والمحن، الباب ١٥، الحديث ١.

(٤) نهج البلاغة: ١٨٩، الخطبة ١٣١.

فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطّلة من حدودك.

اللّهمّ إنّي أوّل من أناب، وسمع وأجاب، لم يسبقني إلّا رسول الله صلى الله عليه وآله بالصلاة. وقد علمتم أنّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلّهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتّخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطّل للسنّة فيهلك الأُمّة»[1].

ويُلاحظ تأكيد كلامه عليه السلام على أُمورٍ عديدةٍ حول صفة الوليّ الحاكم، تدور كلّها حول أمرين هما: العلم والعدالة. والجافي هو الحاكم الذي يحجب رعيّته عنه، ولا يقضي لهم الحوائج والمصالح، فيعطّلهم بجفائه. والحائف للدولة هو الذي يتّصل ببعض الدول، وينقطع عن بعض، ويرجّح بعضها على بعضٍ، مع أنَّ الحاكم ينبغي أن تكون كلّ الدول عنده على حدٍّ سواءٍ، إن كان في ذلك مصلحةٌ للإسلام أو المسلمين، وإن كان في الانقطاع مصلحةٌ، انقطع عن الجميع. وعليه فيجب أن يكون الوالي عادلاً بالنحو التامّ الذي ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في دستوره العظيم لمالك الأشتر[2] الذي لم يكن مختصّاً به، بل شاملاً حتّى للفقهاء.

---

(١) شرح نهج البلاغة ٨: ٢٦٣، شرح الخطبة ١٣١، وبحار الأنوار ٣٤: ١١١، كتاب الفتن والمحن، الباب الحادي والثلاثون، الحديث ٩٤٩.

(٢) أُنظر: نهج البلاغة: ٤٢٧، الكتاب ٥٣، تحف العقول: ١٢٦، وبحار الأنوار ٣٣: ٥٩٩، كتاب الفتن والمحن، أبواب الأُمور والفتن الحادثة بعد الرجوع عن قتال الخوارج، الحديث ٧٤٤.

فيستفاد من ذلك: أنَّ الخلافة إنّما هي لنظام الأُمّة.

• **وفي خطبة الزهراء**عليها السلام ما يدلّ على ذلك[1].

ولم يخالف في ذلك أحدٌ، أعني: أنَّ الخلافة إنّما هي لحفظ النظام.

إن قلت: يمكن حفظ النظام بواسطة الحكومات الجائرة.

قلت: فهذا ممّا لا يمكن قبوله، بل لا يمكن القول به.

وإن قلت: إنَّ حفظ النظام واجبٌ، ولكن لا يجب علينا.

قلت: هذا أيضاً غير ممكنٍ؛ لتوقّفه على وجود الوالي للمسلمين العالم العامل، ومعه لا حاجة للرجوع إلى الروايات، وإن كنّا سنرجع إليها ونجدها دالّةً على المطلوب بلا إشكالٍ.

• **فمنها:** ما ورد في «الوسائل»[2] في الباب الحادي عشر من كتاب القضاء: محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**قال رسول الله** صلى الله عليه وآله: **(اللّهمّ ارحم خلفائي) ثلاثاً. قيل: يا رسول الله** صلى الله عليه وآله **ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون من بعدي، يروون حديثي وسنّتي**». ورواه في «عيون الأخبار»[3] كما مرّ.

---

(١) أقول: لم أجد- بعد الفحص- في الخطبة ما ينطبق على ذلك إلّا قولها عليها السلام: «**ففرض الله الإيمان تطهيراً لكم من الشرك ... والعدل تسكيناً للقلوب، وطاعتنا نظاماً للملّة، وإمامتنا أماناً للفرقة، والجهاد عزّاً للإسلام**». (المقرّر) [مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٨، أبواب القضايا والأحكام، باب معرفة الكبائر ....، الحديث ٤٩٤٠، كشف الغمّة ١: ٤٨٣، خطبة الزهراء عليها السلام].

(٢) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٧، الباب ٣١، الحديث ٩٤.

• وفي «**معاني الأخبار**»[1]: حدّثنا أبي رحمه الله قال: حدّثنا عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسين بن يزيد النوفلي، عن علي بن داود اليعقوبي، عن عيسى بن عبد الله بن محمّد بن عمر بن عليّ بن أبي طالب، عن أبيه، عن جدّه، عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام: قال: ... وروى الحديث بنصّه.

• **ورواه في «عيون الأخبار»**[2] بطرقٍ ثلاثةٍ وفي «المجالس»[3]، وكذا في غيره[4].

وهذه الأسناد وإن لم تكن معتبرة، إلّا أن الكثرة عاضدةٌ لها لا محالة، ومرسلات الصدوق[5] ليست أقلّ من مرسلات ابن أبي عمير في الاعتبار؛ فإنّه إنّما أرسلها لأنّه كان يعرف الرجال، أو كان لديه قرائن حسّيّة غير اجتهاديّة على الصحّة، وليس الصدوق كالشيخ والمفيد اللذين كانا يعتمدان على الاجتهاد؛ فإنّ الصدوق كان محدّثاً وخبيراً.

نعم، لو قال: (روي)، فإنّه لا ينفع. وأمّا لو قال: (قال)، فإنّه يكون محلّ الاعتماد.

وأمّا من حيث الدلالة فالروايات الواردة قد يختلف الاستناد إليها في مقام الاستدلال؛ فإنّ بعض المطالب الذهنيّة المركوزة تمنع عن الاستظهار من الرواية على ما هي عليه. ومن الغريب أنّ الكلمة بالنسبة إلى بعض أحوالها

---

(١) معاني الأخبار: ٣٧٤، باب معنى قول النبي صلى الله عليه وآله: «اللّهمّ ارحم خلفائي».

(٢) كما مرّ آنفاً.

(٣) الأمالي (للشيخ الصدوق): ١٨٠، المجلس الرابع والثلاثون، الحديث ٤.

(٤) مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٠، باب النوادر، الحديث ٥٩١٩.

(٥) أي: [المرسلة] إرسال المسلّمات (المقرّر).

يُقال: إنَّ مفادها بنحوٍ، وبالنسبة إلى بعضٍ آخر يقال: إنَّ لها مفاداً آخر!

ولو قال النبيّ صلى الله عليه وآله : (عليّ خليفتي)، لفهمنا أنَّه أسند إليه خلافة المسلمين. والذين فهموا ذلك بأنفسهم قالوا: إنَّ قوله صلى الله عليه وآله : «اللّهُمَّ ارحم خلفائي» محمولٌ على النقل وتبليغ الأحكام.

وهذا غير صحيح؛ فإنَّه مع [التنزّل] وغضّ النظر عن أنَّ التبليغ منافٍ لمفهوم الولاية، فإنَّنا لا ينبغي أن نفهم من الخلافة معنيين متباينين؛ فإنَّه لا فرق بين (خليفتي) و(خلفائي)، فكما لا نفهم من (خليفتي) التبليغ وحده، فكذلك في المقام.

على أنَّ للخلافة معنىً واضحاً في الأذهان غير غامضٍ، وكان جميع الخلفاء بما فيهم الأُمويّون والعبّاسيّون والعثمانيّون يمارسون السلطة بدعوى أنَّهم خلفاء رسول صلى الله عليه وآله ، ولم يكن مفهوم الخلافة غامضاً أو مجملاً، ولم تكن مرتبطةً بالتبليغ والنقل. على أنَّ هؤلاء الخلفاء لم يكونوا يعلمون المسائل لكي يبلّغوها، فكيف يُحمل قوله: (عليّ خليفتي) على هذا المعنى المعلوم، وقوله: «ارحم خلفائي» لا يُحمل عليه.

إن قلت: إنَّها مقيّدةٌ وخاصّةٌ بالأئمّة عليهم السلام .

قلت: هذا القول لا يتمّ أيضاً، إلّا إذا كان المراد بها المقامات المعنويّة، إلّا أنَّ موردها هو الخلافة التي هي أمرٌ اعتباريّ لنظم أُمور المسلمين، ورسول الله صلى الله عليه وآله كان يعلم حاجة المسلمين على مرّ العصور إلى الخليفة، فصدر منه ذلك.

ثُمَّ إنَّ قوله صلى الله عليه وآله : «الذين يروون حديثي وسنّتي» ليس صفةً لخلفاء الرسول صلى الله عليه وآله ؛ فإنَّ الرسول صلى الله عليه وآله لم يكن راوياً ولا ناقلاً لكلام نفسه حتّى

يخلفوه في ذلك، ولم يقل: (الذين يبلّغون الحكم الشرعي) ليتمّ المطلب بهذا النحو، بل المراد: أنّهم يعملون عمله، على أنَّ رواية الحديث منافيةٌ للخلافة[١] من رأسٍ.

ومن هذه الرواية نفهم: أنَّ الفقه والعلم بالشريعة معتبرٌ في الخلافة، ولا يُعقل أن لا يكون الخليفة فقيهاً، فلو لم يكن إلّا هذه الرواية، لأثبتنا بها ولاية الفقيه المعتضدة بحكم العقل السليم والضرورة القطعيّة.

وممّا ينبغي أن يُعلم: أنَّ الصدوق حينما روى هذه الرواية- في جامع الأخبار والمجالس وعيون الأخبار- رواها بخمس طرق مسندة، وفي واحدةٍ منها: «**الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنّتي ويعلّمونها**»[٢]، وفي أُخرى: «**فيعلّمونها الناس من بعدي**»[٣]. وأمّا في المرسلة[٤] فرواها الصدوق بدون هذه الزيادة.

ويأتي إلى النظر أنّها روايةٌ واحدةٌ، وإذا دار الأمر بين السقوط والزيادة، كانت الزيادة خطأً غير محتملةٍ، وخاصّةً إذا كانت جملةً في عدّة كلماتٍ، كما هو في المقام. فإذا كانت زيادةٌ، فلابدّ أن تكون عمديّةً من قبل بعض الرواة الأوائل، إلّا أن دواعي العمد غير موجودةٍ، خصوصاً أنّها رُويت بطرقٍ متعدّدةٍ، في بلدانٍ عديدةٍ، فاتّفاقهم على زيادة هذه الجملة خطأً أو عمداً خلاف العادة جدّاً حتّى يقطع بعدمه، ولم يكونوا مجتمعين حتّى يتّفقوا على الزيادة.

---

(١) يعني: مفهوماً، وإلّا كان منافياً لما سيأتي (المقرّر).

(٢) الأمالي (المجالس): ١٨٠، المجلس الرابع والثلاثون، الحديث ٤.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٧، الباب ٣١، الحديث ٩٤.

(٤) مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٤٢٠، باب النوادر، الحديث ٥٩١٩.

إذن فهذه الجملة سقطت من رواية الصدوق في المرسلة. ولعلّ السقط من قلمه أو قلم النسّاخ، وهو وإن كان خلاف الأصل، إلّا أنَّ خلافه مقطوع العدم.

ولنفترضها روايتين، ونتكلّم على هذا الأساس. أمّا الرواية مع الزيادة فلا يمكن أن نقول: إنَّ المراد الأعمّ ممّن يكتب الرواية في الكتاب من دون أن يكون فاهماً لها مميّزاً للغثّ والسمين؛ فإنَّه لا يصدق بذلك أنَّه يعلّمه للناس، وإنّما يكون من قبيل حبس الصوت، بل المراد بالتعليم هو بسط العلم بين الناس والجماهير، كما كان يعمل رسول الله صلى الله عليه وآله. ومن واضحات العقول أنَّ الإسلام حين جاء إلى كلّ العالم، فلابدَّ للمسلمين وخاصّة علمائهم أن ينشروا أحكام الدين إلى كلّ الناس، عن طريق الكلام أو الخطابة أو الكتابة، ولا يجوز إهمال الأحكام حتّى تنسى وتهمل وتنعدم.

ولو فرض أنَّ هذه العبارة غير موجودةٍ، فما الذي يريد أن يقول؟ أمّا سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله فهي عبارةٌ عن أحكامه؛ فإنّها سنّة الله تعالى، وإنّما نسبت إلى الرسول باعتبار أنّه المبلّغ لها وإلى الأئمّة عليهم السلام بذلك الاعتبار. ولذا يُقال: المذهب الجعفريّ؛ إذ لا طريق لنا إلى النبي صلى الله عليه وآله إلّا عن طريق أهل بيته، وقلّما يوجد طريق للنبي صلى الله عليه وآله لا يتّصل بهم، مع أنَّ ما جعل الفقه الشيعي فقهاً هو عمل الأئمّة عليهم السلام ومساعيهم المباركة. نعم، كان الأئمّة عليهم السلام محاطين بحكّام الجور وشدّة التقيّة والخوف لا على أنفسهم، بل على المذهب، بحيث لو عملوا على خلاف التقيّة لاستأصلوا المذهب من أساسه، ولم يكونوا يستطيعون بيان الأحكام بنحوها الواقعي إلينا، بل كان أحياناً من باب التقيّة، ومن جراب

النورة، وكان الفقهاء من أصحاب الأئمّة كمحمّد بن مسلم وزرارة يقصدون الحجّ في كلّ عامٍ؛ ليقابلوا الإمامعليه السلام ويكتبوا عنه المسائل.

وعليه فمن له أن يقول: هذه سنّة رسول اللهصلى الله عليه وآله؟ بل غاية ما يمكن أن يُقال: إنّ سندها صحيحٌ، وإنّها لم تصدر عن تقيّةٍ. فهل أراد رسول اللهصلى الله عليه وآله الرواية، سواء كانت صادقةً أو كاذبةً مهما اتّفق، أو إنّه أراد انتشار أحكامه الواقعيّة بين الناس؟ فإنّه كان موظّفاً بتبليغ أحكام الله تعالى، ليبقى هذا التكليف للأئمّةعليهم السلام وللفقهاء من بعد.

وقد وردت رواياتٌ كثيرةٌ فيمن حفظ أربعين حديثاً، وأنّه يُحشَر فقيهاً[1]، وليس المراد بها الراوي القائل: روي كذا وروي كذا، مع كونه جاهلاً بمعنى الحديث، بل المراد مَن كان لديه الخبرة في تشخيص سنّة رسول اللهصلى الله عليه وآله في ضوء الملاكات والموازين التي أفادها الأئمّةعليهم السلام.

إذن فهذه الرواية غير مرتبطةٍ أصلاً بمجرّد الرواية، فضلاً عن أنّ ذيلها لا يُراد منه الرواية بلا إشكالٍ.

وقد دلّت آية النفر[2] على أنّ الفقهاء بحسب أصل مهمّتهم ووظيفتهم إنّما [هو] تبليغ الحكم ونشر تعاليم الإسلام بين الناس، لا الانزواء والابتعاد، وعلماء الدين موظّفون لتشكيل الحكومة الإسلاميّة، فيجب عليهم التبليغ أوّلاً؛ فإنّ كلّ الذين سيطروا على الحكم كانوا جماعةً قليلين، بلّغوا آراءهم إلى الناس، ووسّعوا تبليغاتهم ودعاياتهم، حتّى استطاعوا أن يسيطروا على الحكم.

---

(١) راجع الروايات الواردة في باب من حفظ أربعين حديثاً في بحار الأنوار ٢: ١٥٣، كتاب العقل والعلم والجهل، أبواب العلم، وغيره.

(٢) أي: الآية ١٢٢ من سورة التوبة.



فإن كان علماء الحوزة لا يستطيعون السيطرة على الحكم فعلاً، فإنّهم يستطيعون التبليغ، فيجب عدم الاقتصار فيه على أحكام العبادات، بل ينبغي التأكيد على الأحكام القانونيّة والسياسيّة للإسلام.

فإذا اتّسعت التبليغات سنرى أنّ الأُمّة ستستيقظ فجأةً، ويستطيع بعض أفرادها السيطرة على الحكم بالإسلام. وليس ذلك من الممتنعات، كما قد يتخيّل، فكثيرٌ من الفقراء المدقعين أصبحوا تجّاراً كباراً؛ بملاك جدّيّتهم في العمل. فلو كنّا مجدّين بالعمل، وفهمنا الواقع، علمنا أنّ للإسلام أحكاماً عادلةً غير متوفّرةٍ في قوانين الدول، بلّغها رسول الله صلى الله عليه وآله في زمانٍ كانت البشرية تعيش مرحلة الوحشيّة والتخلّف.

والغرض: أنّ هذه الرواية تامّةٌ سنداً ودلالةً. أمّا سنداً فباعتبار تعدّد الأسناد وإرسال الصدوق لها إرسال المسلّمات. وأمّا دلالةً فإنّها بإطلاقها تشمل كلّ ما كان ثابتاً لرسول الله صلى الله عليه وآله من العمل والولاية، فهو ثابتٌ لخلفائه، وهم الفقهاء، إلّا ما خرج بدليلٍ خاصٍّ، كجباية الزكاة ومحاربة مانعها، وإعلان الحرب والصلح؛ فإنّه أولى من الناس بأنفسهم في باب الحكومة، وكون الفقيه غير قادرٍ على ذلك لا يخرجه عن الولاية.

• **ومنها:** ما ورد في «الوافي»[1] في كتاب القضاء في باب فقد العلماء، عن «الكافي»[2] عن محمّد بن يحيى عن أحمد (يعني: بن محمّد بن عيسى) عن السرّاد (يعني: ابن محبوب، والسند إلى هنا صحيحٌ) عن علي بن حمزة (يعني:

---

(١) الوافي ١: ١٤٨، كتاب العقل والعلم والتوحيد، أبواب العقل والعلم، الباب ٥، الحديث ٣.

(٢) الكافي ١: ٣٨، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ٣.

البطائني، وقد ضعّفوه[1]، إلَّا أنَّ شيخ الطائفة[2] أفاد: أنَّ أصحابنا كانوا يعملون بروايته، فلا ينبغي إهمال الرواية بلحاظه، وبعضهم وثّقه[3]، وبعضهم قال: إنَّه أوثق من ابنه[4]، فالرواية معتمدةٌ) قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول: **«إذا مات المؤمن، بكت عليه الملائكة وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، وأبواب السماء التي كانت يصعد فيها بأعماله، وثلم في الإسلام ثلمةٌ لا يسدّها شيءٌ؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة لها»**.

• **وفي بعض الروايات** الواردة في هذا الباب: **«إذا مات المؤمن الفقيه، ثلم في الإسلام»** الخبر[5]. وفي بعضها **«المؤمن»**[6] فقط. وورد في هذه الرواية التي نحن بصددها (المؤمن)، وفي ذيلها (المؤمن الفقيه)، فيأتي إلى النظر أنَّه كان في صدرها (المؤمن الفقيه)، وسقط من قلم النسّاخ، مع أنَّها موجودةٌ في روايات

---

(١) أُنظر: رجال الكشّي: ٤٠٣/ ٧٥٥، رجال العلّامة: ٢٣١، القسم الثاني، رجال ابن داود: ٢٥٩، القسم الثاني، مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٦١، مناهج الأخيار ١: ٣٨، روضة المتّقين ١٤: ٩٤، وغيرها.

(٢) أُنظر: عدّة الأُصول ١: ١٥٠، الباب الثاني: شروط قبول الأخبار، الفصل الخامس: في ذكر القرائن التي تدلّ على صحّة أخبار الآحاد أو على بطلانها ... .

(٣) أُنظر: تنقيح المقال ٢: ٢٦٢.

(٤) أُنظر: رجال ابن الغضائريّ: ٥١.

(٥) الكافي ١: ٣٨، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الحديث ٢، والوافي ١: ١٤٨، كتاب العقل والعلم والتوحيد، أبواب العقل والعلم، الباب ٥، الحديث ٢.

(٦) قرب الإسناد: ٣٠٣، أحاديث متفرّقة، الحديث ١١٩٠، الكافي ١: ٣٨، كتاب فضل العلم، باب فقد العلماء، الباب ٥، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ٣: ٢٨٣، كتاب الطهارة، أبواب الدفن وما يناسبه، الباب ٨٨، الحديث ١.

أُخرى، واحتمال الزيادة بعيدٌ جدّاً، وليس متعارفاً؛ مع أنَّ احتمال السقوط واردٌ، على أنَّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي ذلك؛ لأنَّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة لها، فيكون موت أحدهم ثلمةً في الإسلام.

فإذا كنّا نحن وهذه العبارة الأخيرة في الرواية، فإنّما نفهمها إذا فهمنا الإسلام ما هو؛ ليكون الفقيه سوراً له وحافظاً، كما يحفظ سور المدينة إيّاها.

فهل الإسلام عبارةٌ عن الأحكام التي نتباحث فيها؟ أو إنَّ العمدة في الإسلام في الحقيقة ما تقدّم من تشكيل الحكومة العادلة الكبرى التي لأجلها شرّعت القوانين، لا بالنحو الامبراطوري ولوازمه الظالمة الفاسدة، بل كما لاحظنا النبي صلى الله عليه وآله رئيساً للدولة الإسلاميّة، ورئيساً في سلوكه، وبقيت هذه السيرة محفوظة إلى زمان أمير المؤمنين عليه السلام. وبالرغم من اعوجاج المجتمع كان عليه السلام يعيش كأقلّ فردٍ في المجتمع سيرةً قال عنها: **«ألا وإنَّكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورعٍ واجتهادٍ وعفّةٍ وسدادٍ»**[1]. وكان يلبس ثوباً مقطوع الكمّ، ومع ذلك كان يحكم دولةً كبرى، وله ولاةٌ في إيران ومصر.

ومن شاهد تجارب التاريخ، لاحظ عدم وجود لوازم الامبراطوريّة: بأن يُصرف نصف بيت مال المسلمين على البلاط ومصالح الحاكمين الظلمة فيه، فتضعف الميزانيّة، فنحتاج إلى الوقوف بذلّةٍ أمام أمريكا مسترحمين؛ لكي تقرضنا أو تعطينا بالمجّان.

---

(١) نهج البلاغة: ٤١٧، الكتاب ٤٥، بحار الأنوار ٣٣: ٤٧٤، كتاب الفتن والمحن، أبواب ما جرى بعد قتل عثمان ...، الباب ٢٩، الحديث ٦٨٦، ومستدرك الوسائل ١٢: ٥٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٦٣، الحديث ٩.

بل الإسلام بُعث لتأسيس الحكومة، وقد أسّسها فعلاً، غاية الأمر أنّها لم تستمرّ، وليس معنى ذلك أنّه لا تكون له حكومةٌ، بل حكومته قائمةٌ على أساس القانون السائد في كافّة الأُمور التي يحتاجها الإنسان في حياته الخاصّة ومع أُسرته وتجاه علاقته بمجتمعه وعشيرته وأهله، وعلاقة المجتمع بالمجتمعات الأُخرى وأحكام الدولة، مع أنَّ القوانين الحديثة ليس لها إلّا عدد من الأحكام العامّة، دون أن تتعرّض للفساد الشخصي أو انحراف الأُسرة أو آثار شرب الخمر وغير ذلك.

هذا هو الإسلام. فإذا قيل: إنَّ الفقهاء هم حصون الإسلام، فهل نقول: إنَّ وظيفتنا الدعاء فقط؟ مع أنَّ الفقهاء يجب عليهم أن يحفظوا سائر جهات الإسلام، والفقيه الجالس في بيته المنعزل عن الناس لا ربط له بنشر قوانين الإسلام، ولا يهتمّ بأُمور المسلمين، فهل هو حصنٌ من حصون الإسلام وحافظٌ له؟ وأيّ شيءٍ حفظ؟! وهذا بخلاف أُولي الأمر المخاطبين من قبل الله عزّ وجلّ بالمحافظة على الدين. فلو قال سلطانٌ لشخصٍ: (أنت حصن المدينة)، فهل معناه أنّه يجلس في بيته، أم معناه أنّه يجب عليه أن يحافظ عليها؟

وليس هذا وصفاً تشريفيّاً، كما يلقّب به بعضنا البعض ونكتبه في الخطابات، بل كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله حافظاً للإسلام، كذلك الفقهاء في زمن الغيبة حافظون له، وهم مكلّفون بحفظه، ولابدّ أن يفهم ذلك علماء الإسلام والحوزات الدينيّة.

إلّا أنّنا قصرنا عملنا على المباحثة في بعض الأبواب الموروثة عن السلف، وأهملنا الحدود والأحكام، حتّى لم يبق منها إلّا اسمها، والآيات

الواردة في الحدود نحو قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[1] لم يبق منها إلّا القراءة الصحيحة، وكأننا لسنا مخاطبين بها، مع أنّ النبيﷺ والخلفاء بعده كانوا يقيمون ذلك كلّه، بل ليس للإمامة بحسب منصبها الاعتباري معنى إلّا ذلك.

إن قلت: لا نريد حكومةً، بل الهرج والمرج.

قلت: لكن على الأقلّ يجب علينا تبليغ الأحكام، فهل قمنا به؟

إذن فلماذا يُلاحظ في كلّ بقعةٍ من بقاع الإسلام خروج الشباب من دين الله أفواجاً، فهل نحن الحافظون للدين؟!

كما نشهد في طهران دعاياتٍ مسيحيّةً ويهوديّةً وبهائيّةً تضرب الإسلام وأحكامه، وفي كلّ قرى إيران وغيرها تبليغاتٌ ودعاياتُ سوءٍ تنادي بمحو الإسلام باسم الإسلام، وحرف الناس عنه.

لا يجب أن تموتوا، بل يجب أن تحيوا وتعيشوا وتغيّروا فكركم، فقد نسيت حقائق الإسلام، وأصبح الإسلام غريباً.

قال لي عددٌ من الأعلام: إذن ما هو الحلّ والتكليف؟

أنا أدلّكم على الطريق، لكن لا تتوقّعوا النتيجة بين عشيّةٍ وضحاها، نظير ذلك الرجل الهرم الذي كان يزرع جوزاً ويقول: زرعوا فأكلنا، ونزرع فيأكلون.

نحن الآن موظّفون ومكلّفون بأن نرفع الإبهام الذي في أذهان الناس تجاه الإسلام، بالكلام والكتابة بمقدار الإمكان، فنعرّف الإسلام، وأنّه هل له

---

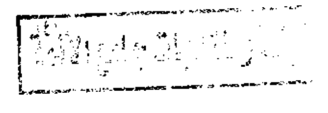
(١) سورة النور، الآية: ٢.

حكومةٌ وكيف هي وما هــي قوانينـه، وأنّهـا قـوانين عادلـة لا تـشبهها سـائر القوانين، تتكفّل بالفرد من قبل ولادته إلى مـا بعـد وفاتـه، بخـلاف القـوانين الأُخرى التي تتكفّل شيئاً قليلاً من ذلك.

والإسلام له روحٌ معنويّةٌ يفقدها القانون الآخر، كما في صـلاة الجمعـة والحجّ؛ فإنّها عبادةٌ وسياسـةٌ؛ فـإنَّ الإسـلام وفّـر هـذه الاجتماعـات؛ لنفكّـر ونتدبّر فيما نحن فيه. ولو أرادت الدول أن تجمع مثل هذا العـدد مـن النـاس، لصرفت الأموال الطائلة، وقد وفّرها الإسلام بسهولةٍ؛ حتّـى تكـون العبـادة توأماً مع السياسة. ولكنّنـا لا نـزداد إلّا تباغـضاً ونفـرةً تجـاه بعـضنا الآخـر. وخطبة الجمعة ليست عبارةً عن تلاوة سورةٍ وكلمتين، بـل كانـت تـستغلّ في خدمة الإسلام وذكر مشاكله وعرض الحلول لها وإعطاء الـبرامج الاجتماعيّـة والأمر بالتجهّز للحرب وغير ذلك من الأُمور.

فإذا عرضتم الإسـلام وقوانينـه عـلى النـاس وطلبـة الجامعـات مـنهم خاصّةً، فستجدون أنصاراً كثيرين، ولا أقدر أن أقول أكثر مـن ذلـك؛ فـإنّني بالتجربة أخبركم أنَّ عيونهم وأيديهم ممتدّةٌ إلى أقوالكم وتوجيهاتكم. اطبعـوا الكتب ووزّعوها، تؤثّر تأثيراً بالغاً. إنّني وجدت الناس محتاجين جدّاً إلى مـن يتحدّث إليهم باسمهم؛ فإنّهم في حالة ضغطٍ وظلـمٍ، فـإذا أثّـرت التبليغـات والدعايات أثرها في فهم الناس والشباب والجماهير للإسلام، حصلت اليقظة الإسلاميّة في الأُمّة، وحينئذٍ فلا شكّ أنّه يؤثّر الأثر المطلوب، وحينئذٍ سـيوفّق شخص للحكم ويطبّق الإسلام.

يجب عليكم السعي لتبليغ الأحكام، كـما تعيـشون الآن في ذكـرى يـوم



عاشوراء، وتقيمون المآتم؛ إذ لا يمكن لأحدٍ أن يجعله يوماً منسيّاً عندكم، فكذلك يجب أن تكون التبليغات الإسلامية؛ فإنَّ العمل الإسلامي أشدّ وجوباً من الصلاة نفسها.

وإذا اقتصر الفقيه على المطالعة في داره، فماذا ينتفع الإسلام منه؟ ولماذا يفتقده المجتمع وهو لم يقدّم له خدمةً ولم يؤثّر فيه أثراً؟

إذن فيجب أن يكون الفقيه حافظاً للإسلام، وإلَّا فهو إمّا ليس فقيهاً حقّ الفقه، أو ليس مؤمناً حقّ الإيمان؟ فكونوا خدماً للإسلام، بحيث يفقدكم المجتمع الإسلامي إذا متّم، ويستوحش الناس لفقدكم، وينثلم الإسلام، وليس ذلك إلَّا بالخدمة الحاسمة الكبرى للإسلام؛ فإنّه ليس هناك أغلى من دم الحسين عليه السلام، وقد أُريق في سبيله.

فأنتم إنّما تكونون خلفاءً لرسوله صلى الله عليه وآله، إذا علّمتم أحكام الإسلام، وإن حاول المستعمرون والمنحرفون فصلكم عن الناس وإبعاد الناس عنكم وإساءة ظنّهم بكم، فلا تكونوا على مستوى هذا الظنّ، بل يجب أن ترفعوا هذا الإبهام من أذهان الناس؛ فإنَّ الناس لا يعرفون رجل الدين، بل هو لا يعرف نفسه، ولهذا أقعدوه عن عمله، وأفهموه أنَّ الكلام غير مناسبٍ لشأنه، حتّى أصبح لا يعرف الكلام، مع أنَّه مكلّفٌ ببيان الأحكام وحقائق الإسلام.

إذن فهذه الرواية من الأدلّة الواضحة لو فهمنا الإسلام على واقعه. نعم، لو كان الإسلام عبارةً عن هذه الأحكام القليلة، لما كانت دالّةً على شيءٍ.

• **ومنها**: ما رواه في «الكافي»[1] بسندٍ موثّقٍ، في باب المستأكل بعلمه

---

(١) الكافي ١: ٤٦، كتاب فضل العلم، باب المستأكل بعلمه والمباهي به، الحديث ٥.

والمباهي به، الحديث الخامس، وفي «المستدرك»[1] في الباب الخامس والثلاثين من أبواب ما يُكتسب به عن مولانا موسى بن جعفرعليه السلام، وفي الباب الحادي عشر من صفات القاضي، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «**قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: الفقهاء أُمناء الرسل، ما لم يدخلوا في الدنيا. قيل: وما دخولهم في الدنيا؟ فقال: اتّباع السلطان. فإذا فعلوا ذلك، فاحذروهم على دينكم**».

• وفي «**الكافي**»[2] روايةٌ معتبرةٌ عن أبي عبد اللهعليه السلام: «**العلماء أمناء**»[3].

ومحلّ الاستشهاد هو الفقرة الأُولى من الرواية فنقول: إذا خصّصنا عمل الرسل ببيان المسائل والتبليغ للأحكام، فكذلك يكون عمل الفقهاء، غاية الأمر أنَّ النبيصلى الله عليه وآله والأئمّةعليهم السلام كانوا أُمناء الله، والفقهاء أُمناء الرسل.

إلَّا أنَّ الأمر ليس كذلك بضرورة الدين، بل بضرورة الأديان؛ وذلك أنَّ تبليغ الأحكام الإلهيّة وإن كان من أعمالهم، إلَّا أنَّ الأهمّ هو تطبيق المسائل التي بلّغوها في الخارج، فليس تبليغ الأحكام غايةً وهدفاً بحدّ نفسه، بل إنَّهم كانوا مأمورين ببسط العدالة الإسلاميّة في تمام المرافق والمصالح.

• ومن جملة القوانين التي جاء بها النبيصلى الله عليه وآله أنّه رئيسٌ لهم: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[4].

---

(١) مستدرك الوسائل ١٣: ٢٤، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٣٥، الحديث ٨.

(٢) الكافي ١: ٣٣، كتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، الحديث ٥.

(٣) الوافي ١: ١٤٣، كتاب العقل والعلم والتوحيد، أبواب العقل والعلم، الباب ٤، الحديث ٢.

(٤) سورة النساء، الآية: ٥٩.

وإطاعة الله بإطاعة المسائل والأحكام التي يبلّغها رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا تكون إطاعتها إطاعةً لرسول الله صلى الله عليه وآله حتّى لو صلّى زيدٌ بهذه النيّة كانت صلاته باطلةً، وإنَّما تحصل إطاعة الرسول لو أمر بتجهيز جيش أُسامة وبادر إليها؛ لوضوح أنَّه لا يجوز لأحدٍ التخلّف، فمثله ليس أمر الله، بل أمر رسوله بصفته ولي أمر المسلمين، وإطاعته إطاعةٌ لله بالمعنى الثاني؛ لأنَّه أمر بطاعته.

وعليه فالتصرّفات المرتبطة بالحكومة ممّا لا يمكن إجراؤها من قبل أيّ شخصٍ، بل هي ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من بعده، ثُمّ نصّب الإمام عليه السلام بعده شخصاً آخر لإجراء ذلك.

ولا يمكن الاستثناء من كون الفقهاء أُمناء الرسل؛ بأن يُقال: إلَّا في الحدود، وإلَّا في حفظ نظام الدولة، وإلَّا في حفظ الأموال، وهكذا إلى أن يبقى بيان الأحكام وتبليغ المسائل؛ إذ لا يصحّ ذلك، مع أنَّ المراد هو أنَّ جميع الأمور المرتبطة بالرسل بما أنّهم رسلٌ، منوطةٌ بالفقهاء، نظير التبليغ والتطبيق. فإذا قيل: (فلانٌ أمينٌ على الحدود)، فليس معناه أنَّه أمينٌ في بيان أحكامها، بل في تطبيقها أيضاً، ومقتضى الأمانة هو التطبيق بكلّ دقّةٍ. فمن استحقّ ضرب سوطٍ، لا يزيده سوطاً آخراً ولا شتماً ولا سجناً، ولا أن يأخذ أكثر من الفرائض الشرعيّة، أو يقسّمها على وجهها غير الشرعي، ولذا يجب طاعته في كلّ المصالح العامّة، كما كان يجب إطاعة الرسول صلى الله عليه وآله.

فإذا خالف القوانين وتطبيق العدالة، فإنَّه يسقط عن الولاية بنفسه، ولا تكون الولاية مجعولةً له؛ لأنَّها واردةٌ على العنوان، وهو ليس من مصاديقه حينئذٍ، وكذلك القاضي إذا جار في حكمه.

ومعه يكون المسلمون آمنين أحراراً في حدود المقرّرات الشرعيّة. وقد تقدّم فيما سبق[١] ما أفاده الإمام الرضاعليه السلام من: أنّ الله لو لم يجعل أميناً حافظاً، لاندرست معالم الدين، فلو لم يعيّن أميناً قيّماً أو عيّن شخصاً غير عادلٍ، لاندرس الدين أيضاً.. ، فقد أشار في تلك الرواية إلى القاعدة الكلّيّة، وهي الحاجة إلى القيّم والحاكم، فلو كان الفقهاء مبسوطي اليد، لما كان الإسلام مندرساً. وهل الإسلام هو القرآن وكتاب «الكافي» فقط وإن وضعناهما على الرفّ؟ ومن هنا فلو عطّلت الحدود والثغور، كان الإسلام مندرساً.

وإنّما يكون حفظ الإسلام بحمل الأمانة عن الرسل، وإيضاح القانون وتطبيقه، وليس منحصراً في التبليغ فقط.

وسرّ فهمنا للاختصاص بالتبليغ للمسائل هو أنّ الإسلام اندرس في أذهاننا، وعشنا دهراً على ذلك، مع أنّه لو كان ورد كما ورد في حقّ زرارة ومحمّد بن مسلم وأمثالهما من أنّهم أُمناء الله على حلاله وحرامه، لفهمنا خصوص التبليغ، ولكن لم يرد ذلك في هذه الرواية.

والأمانة وإن كان يُراد بها أن يكون الفرد أميناً ولو كان غير عادلٍ، لكنّنا نفهم أنّه لا يُعطى مثل هذا المنصب لشارب الخمر، فلو كان زيدٌ أميناً في الأموال، لم يكن ذلك كافياً، وإنّما يجب أن يكون أميناً في تطبيق حكم الله عزّ وجلّ، ولا يمكن أن يكون الفاسق كذلك.

وأمّا قولهعليه السلام: «ما لم يدخلوا في الدنيا» فلو كانت بدون الذيل، لفهمنا منها المعنى الأعمّ من دنيا الحلال ودنيا الحرام، فالكاسب وإن كان يعمل

---

(١) كما في رواية العلل المتقدّمة.

عملاً جائزاً بل راجحاً، إلَّا أنَّه قد يدخل في الدنيا، والفقهاء إن كانوا تابعين للسلطان ترتفع عنهم الإمامة الإسلاميّة المطلوبة، وإن كان الفقيه بحسب الظاهر عادلاً يجوز الصلاة خلفه جماعةً.

وأمّا الأمانة على إقامة الحدود والعدالة في تطبيق القانون فلابدَّ أن يكون مفادها أكثر من ذلك، فلو طلب الرئاسة ولو الرئاسة المباحة، لم يمكن تسليم الأمانة الكبرى إليه.

وما ذكر في الرواية مصداقٌ لذلك، وهو الدخول مع الظلمة، ما لم نعلم أنَّه معذورٌ شرعاً، كعليّ بن يقطين، ومع الشكّ لا يمكن تسليم الأمانة الكبرى؛ فإنَّ الفرد العادي إذا فسق لا يسقط إلَّا هو. وأمّا الحاكم والقاضي إذا فسق، كشريح القاضي وأبي هريرة وأضرابهم، فالمفروض بهم أن يكونوا على مستوى تعاليم الإسلام وعظمته، إلَّا أنَّهم بانحرافهم يكونون على الإسلام وصمة ولطمة.

والغرض: أنَّ الفقهاء ليسوا كسائر الناس، بل لابدَّ أن يمتنعوا عن بعض المباحات، وأن لا يتّقوا في موارد يجب على غيرهم فيها التقيّة؛ فإنَّ التقيّة إنَّما شرّعت في الفروع، ولم تشرّع في الأُصول، فلو كانت أُصول الإسلام في خطرٍ، فلا تقيّة.

وعليه فهذه الرواية موثّقةٌ وتامّةٌ سنداً ودلالةً[1].

---

(١) قلت للسيّد الأُستاذ دام ظلّه: إذا أصبح الحاكم غير عادلٍ في التطبيق، فمَن الذي يعزله؟

فقال: هو بحسب التشريع معزولٌ.

فقلت: القانون وحده لا يكفي، بل يحتاج إلى من يطبّقه.
قال: الأُمّة تطبّقه؛ إذ مَن الذي عزل عثمان غير الأُمّة؟
قلت له: أفاد الميرزا النائيني قدس سره في رسالته «تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة»: أنّ تأسيس البرلمان من ضروريّات الدين.
فقال: هذا غير سديدٍ.
فقلت له: نعم، في تشريع القوانين. وأمّا في إجرائها فلا بأس.
فقال: نعم، إلّا أنّ التطبيق من عمل الفقهاء.
فقلت: فليكن أعضاء البرلمان من الفقهاء.
قال: نعم.
فقلت: إذن لا يتمّ اختيارهم إلّا بالانتخاب.
قال: كلا؛ فإنَّه متعيّنٌ في نفسه دون انتخابٍ، وما نقوله غير ما قاله رحمه الله .
قلت له: هل العدالة والفقاهة المشترطة في الحاكم الإسلامي الأعلى مشترطةٌ في عمّاله ومعاونيه ووزرائه؟
فأجاب: كلا، لا يُشترط ذلك؛ فإنَّه إذا أرسل والياً إلى بعض البقاع، لا يشترط أن يكون فقيهاً، بل له أن يرسل معه فقيهاً قاضياً.
فقلت له: فالعدالة؟
قال: معتبرةٌ جزماً.
فقلت له: دلّ الدليل على اشتراط العدالة في خصوص الحاكم الأعلى الوالي على الأُمّة، فما الدليل على غيره؟
فقال: والي بعض الأطراف والٍ أيضاً على الأُمّة؛ فإنَّه حين يرسل شخصاً إلى مصر ومعه قاض، فإنَّه - يعني: والي مصر - يستقلّ بالأمر، ولا يرجع إلى الحكومة المركزيّة إلّا في موارد يسيرة، ومعه يكون مشرفاً مباشراً على مصالح الأُمّة، فيجب أن يكون عادلاً (المقرّر).

فلنرجع إلى بيان الروايات التي يمكن أن يتمسّك بها في المقام، ولا بأس بالتعرّض لها، وإن كان الغرض قد اتّضح فيما سبق.

• **فمنها**: ما عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، عن يعقوب بن يزيد، عن يحيى بن المبارك (وهو مجهولٌ)، عن عبد الله بن جبلة (وهو ضعيف)، عن أبي جميلة (وهو ضعيفٌ)، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح: يا شريح! قد جلست مجلساً لا يجلسه إلّا نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ**»[1].

والطريق ضعيفٌ، إلّا أنّه من مرسلات الصدوق التي يمكن الاعتماد عليها؛ فإنّه نقلها بنحو الجزم.

وليعلم: أنّ شريح كان قاضياً لمدّة تتراوح من الخمسين إلى الستّين سنة، ولم يستطع أمير المؤمنين عليه السلام عزله؛ فإنّه حين أراد عزله، احتجّ رجاله وقالوا بأنّ الشيخين نصبوه، فلا تخرج عليهما، وكان شريح يتقرّب إلى معاوية بالفتوى، ولذا كفّر حجر [بن عديّ] الكندي.

والقاضي لا يخلو من إحدى حالاتٍ ثلاثٍ: إمّا نبيّ أو وصيّ أو شقيّ، ولذا قيل: إنّ شريح لا نبي ولا وصي، إذن فهو شقي.

ولكن ما حال فقهائنا؟ لا إشكال في أنّه جعل لهم القضاء، وإن كانت

---

(١) الكافي ٧: ٤٠٦، كتاب القضاء والأحكام، باب أنّ الحكومة إنّما هي للإمام عليه السلام، الحديث ٢، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥، أبواب القضايا والأحكام، باب اتّقاء الحكومة، الحديث ٣٢٢٣، تهذيب الأحكام ٦: ٢١٧، كتاب القضايا والأحكام، الباب ٨٧، الحديث ١، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي وما يناسبه، الباب ٣، الحديث ٢.

الولاية محلّ خلافٍ، وإن قال بها النراقي قدّس سرّه[1] واستدلّ عليها الميرزا النائيني قدّس سرّه[2] بمقبولة عمر بن حنظلة، إلّا أنَّ ثبوت القضاء لهم من ضروريّات المذهب، وحيث إنَّ الفقيه ليس نبيّاً ولا شقيّاً بالضرورة، إذن فهو وصيّ نبيّ.

وإنّما لم يتمسّك بهذه الرواية باعتبار أنّهم تخيّلوا وفهموا من الوصيّ الأئمّة عليهم السلام، ولكن الوصاية أعمّ من ذلك؛ إذ يُراد بها التخويل على رعاية وإدارة أمر الأُمّة بما فيه القضاء، وهو ثابتٌ للفقهاء، والقضاء لا يعني: بيان المسألة فقط على ما سيتّضح، بل كما أنَّ الوصي يقوم بما كان يقوم به النبي صلّى الله عليه وآله، فكذلك الفقهاء.

• **ومنها** – وهي روايةٌ أحسن سنداً ودلالةً –: ما عن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى، عن أبي عبد الله المؤمن (وهو ضعيفٌ، واسمه زكريّا بن محمّد)، عن ابن مسكان، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **«اتّقوا الحكومة؛ فإنَّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين: لنبيّ أو وصيّ نبيّ»**[3].

---

(١) أُنظر: مستند الشيعة ١٧: ١٧، كتاب القضاء والشهادات، المقصد الأوّل، المطلب الأوّل، البحث الأوّل.

(٢) أُنظر: منية الطالب ١: ٣٢٥، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، مسألة: من جملة أولياء التصرّف ... الحاكم.

(٣) الكافي ٧: ٤٠٦، كتاب القضاء والأحكام، باب أنَّ الحكومة إنّما هي للإمام عليه السلام، الحديث ١، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥، أبواب القضايا والأحكام، باب اتّقاء الحكومة، الحديث ٣٢٢٢، تهذيب الأحكام ٦: ٢١٧، كتاب القضايا والأحكام،

وهي بهذا السند ضعيفةٌ، لكن الصدوق له طريقٌ صحيحٌ إلى سليمان بن خالد، فهي بهذا الطريق صحيحةٌ.

والمراد بالإمام في قوله: «اتّقوا الحكومة؛ فإنَّ الحكومة إنّما هي للإمام» ليس المعنى الاصطلاحيّ الذي نفهمه، بل المعنى اللغويّ، وهو الرئيس والوالي، وإلّا لم يكن معنى للتقييد بالعالم العادل.

ولذا يكون النبيّ مصداقاً للإمام، إلّا أنَّ كونه إماماً لا يكفي؛ فإنّه قد يكون من أئمّة الجور، بل لابدَّ أن يكون عالماً بالقضاء، وهو أيضاً لا يكفي، بل لابدَّ أن يكون عادلاً بين المسلمين. فإذا تخلّف في شخصٍ شرطٌ من ذلك؛ فإنّه لا يكون إماماً أو والياً[1].

وعليه فهذه الرواية أيضاً من المؤيّدات، بل من الأدلّة، وإنّما لم يفهم منها ذلك؛ لأنّهم فهموا من الوصيّ الأئمّة عليهم السلام.

• **ومنها**: ما أورده الصدوق قدّس سرّه في «إكمال الدين»[2]، عن محمّد بن محمّد بن عصام، عن محمّد بن يعقوب (وهو الكليني)، عن إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ. فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما

الباب ٨٧، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ...، الباب ٣، الحديث ٣.

(١) وهذا لا ينطبق إلّا على نبيٍّ أو وصيّ نبيٍّ، والفقهاء عالمون على الفرض، وإلّا لم يكونوا فقهاء. والقضاء قد أُسند إليهم بلا إشكالٍ. إذن، فالصفات الأُخرى يجب أن تكون ثابتةً لهم، وهما: الوصاية عن رسول الله، والإمامة (المقرّر).

(٢) إكمال الدين ٢: ٤٨٤، الباب ٤٥، الحديث ٤.

سألت عنه - أرشدك الله وثبّتك-» إلى أن قال: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم»[١].

وإسحاق بن يعقوب وإن لم يوثّق وإن كانت بعض القرائن قائمةً على وثاقته، إلّا أنّنا لا نقبل ما انفرد به، ولكن هذه الرواية من المؤيّدات؛ حيث إنّ السؤال غير مذكورٍ فيها، فلا يُعلم أنّ الحوادث الواقعة ما هي؟ وهل كان السؤال بهذا العنوان، كما هو ظاهر مطابقة الجواب للسؤال؟ أم أنّه عدّد حوادث معيّنةً، وهو بعيدٌ.

ثُمَّ إنَّ قولهعليه السلام: «وأنا حجّة الله» هل يُراد من الحجّيّة فيه الحجّيّة في المسائل الشرعيّة، كحجّيّة خبر الواحد؟

فلو قال النبيصلى الله عليه وآله: (عليّ حجّة الله)، فهل نفهم أنّه خاصٌّ بحجّيّة قوله وتبليغه؟ أم إنّنا نفهم - كما هو الواقع - أنّه كما أنّ النبيصلى الله عليه وآله هو المرجع في كلّ الأمور، فأمير المؤمنين كذلك، فهو حجّة الله في كلّ أقواله وأفعاله على المسلمين، ويحتجّ الله يوم القيامة بنفس وجوده، لا بخصوص أقواله، كما تخيّلنا؟ بل إنَّ اعتقاد أنَّ حجّيّة قول الإمام من قبيل حجّيّة قول زرارة اعوجاجٌ في الاعتقاد.

وأمّا قولهعليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم»، فمعناه: أنّي لو ذهبت إلى قاضٍ آخر، كنت محجوجاً، فلو كان الفقهاء مبسوطي اليد وأمكن الرجوع إليهم لوجب. فكما أنَّ الولاية الثابتة لهعليه السلام شاملةٌ لكلّ الأُمور، فكذلك الفقهاء

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ....، الباب ١١، الحديث ٩.



حجّةٌ عليكم في كلّ ذلك، وهذا هو مفاد الحكم الشرعيّ، وخروج الأُمّة ونسيانها للحكم ليس مرتبطاً بالحكم الشرعيّ.

وعليه فلو لم تكن ضعيفةً، لكانت دليلاً كافياً على المطلوب.

فقه مقبولة عمر بن حنظلة

• **ومنها**: مقبولة عمر بن حنظلة، وهي ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعةٌ في دينٍ أو ميراثٍ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟

قال: **«من تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطلٍ، فإنَّما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنَّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتاً له؛ لأنَّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[1]»**.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: **«ينظران مَن كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً. فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبل منه، فإنَّما استخفّ بحكم الله، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله»**[2].

---

(١) سورة النساء، الآية: ٦٠.

(٢) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٢١٨، كتاب القضايا والأحكام، الباب ٨٧، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٣٦ - ١٣٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ...، الباب ١١، الحديث ١.

وجميع رجال السند من الثقات، عدا عمر بن حنظلة؛ إذ فيه كلامٌ؛ فإنّه لم يوثّقه أصحاب الرجال[1]، وأراد الشهيد[2] أن يذكر قرائن على توثيقه، إلّا أنّها غير تامّةٍ، وينقل عنه مشايخ عدّة، ومدح في بعض الروايات، وهو قرينةٌ على أنّه لم يكن شخصاً (لا أباليّاً).

مضافاً إلى أنَّ متن الرواية نفسه يشهد على أنَّ الرواية ليست من جعل عمر بن حنظلة وإنشائه، نظير الزيارة الجامعة الكبيرة التي ليس لها سندٌ صحيحٌ، لكن أُسلوبها والحقائق الواردة فيها تدلّ على أنّها ليست من وضع الرواة ولا من إنشائهم، بحيث يُطمَأَنُّ بصدورها من الأئمّة عليهم السلام وكذا الكلام في نهج البلاغة الذي جمعه السيّد الرضي قدس سره؛ إذ متنه عالي الشأن يُطْمَأَنُّ بجزمه، إلّا أنَّ خطبه وحكمه ورسائله مرسلةٌ، ولكن علوّ مقام الإنشاء يدلّ على أنّه ليس من إنشائه، على أنّنا لو رأينا مقدّمته للنهج، لرأينا فرقاً عظيماً، وفهمنا أنَّ المتن ليس منه. وهذا التقريب إن لم يكن حجّةً في الفقه، إلّا أنّه من المؤيّدات.

والمهمّ أنَّ هذه الرواية مقبولةٌ بين الأصحاب، حتّى اشتهرت بمقبولة عمر بن حنظلة، وكتاب القضاء من الأوّل إلى الآخر، يستند إليها، إذن فلا ينبغي الإشكال في السند.

ويُلاحظ في الرواية: أنَّ الإمام عليه السلام تمسّك بالآية الشريفة، فلابدَّ أن ننظر

---

(١) أُنظر: رجال الشيخ الطوسي: ١٤٢/ ١٥٢٩، رجال ابن داود: ٢٥٨/ ١٠٩٧، وغيرهما.

(٢) أُنظر: الرعاية في علم الدراية: ١٣٠-١٣١، الحقل الثامن عشر: في المقبول، نقد الرجال ٣: ٣٥٣/ ٣٨٩١، وغيرهما.

فيها مع ما سبقها؛ لنرى ماذا نفهم منها، ثُمَّ نرجع إلى الرواية ونتكلّم عن مقدار دلالتها وما أراد الإمام عليه السلام أن يذكره ويبيّنه.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً * أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾[1].

ويُلاحظ: أنَّ لفظ الأمانات مطلقٌ شاملٌ للأمانات الخلقيّة والأموال المستأمن عليها، والأمانات الخالقيّة كالأوامر الشرعيّة، بمعنى: إجرائها وتطبيقها. ودلّت الروايات[2] على أنَّ المراد بها الإمامة، وأنَّ المأمور هو النبي صلى الله عليه وآله أن يبلّغ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، والأئمّة مأمورون كلّ واحدٍ أن يبلّغ إمامة من بعده.

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ﴾ خطابٌ لمن في يده الحكومة، والحكومة في الإسلام تشمل القضاء وغيره على أكبر تقديرٍ، إن لم يختصّ بغير القضاء؛ فإنَّ القاضي يسمّى قاضياً لا حاكماً بحسب المتعارف، والقاضي وإن كان أمره نافذاً، إلَّا أنَّ الحاكم ليس منحصراً فيه؛ بعد افتراض أنَّ الأمانات هي مطلق

---

(١) سورة النساء، الآيات: ٥٨-٦٠.

(٢) راجع الروايات الواردة في بحار الأنوار ٢٣: ٢٧٣، كتاب الإمامة، أبواب الآيات النازلة فيهم، الباب ١٦، وغيره.

الأُمور الشرعيّة، بل تشمل إجراء سائر أحكام الإسلام على الإطلاق. فإذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله بإحراق بعض البيوت مثلاً، وكان بحسب الإسلام حكماً بالعدل؛ لأنَّه من اجتثاث عنصر الظلم، فهذا الحكم بالعدل، فإن لم يحكم به، لم يكن عدلاً؛ لأنَّه لم يلاحظ مصالح المسلمين؛ فإنَّ نظر الوالي يجب أن يكون للمصالح العامّة دون الخاصّة، ويجب أن تكون العواطف مقصورةً على مصالح الحكم الإسلامي. كان أمير المؤمنين عليه السلام يقطع يد السارق، ثُمَّ يداويه ويشفق عليه حتّى يخرج لهجاً بمدحه، فكان يطبّق العدل بكلّ حدوده، ويبذل العطف بكلّ رحمةٍ. والحاكم إذا جبى الخراج أو أقام الحدود، يجب أن يطبّقها بلا زيادةٍ ولا نقيصةٍ.

وورد في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ ...﴾: أنَّ الأمانة لنا، وهذه الآية للمجتمع[1]، وإطاعة الله بامتثال أحكامه، وإطاعة الرسول بامتثال أقواله في تنظيم البلاد والعباد، لا فيما يبلّغه من أحكامٍ؛ فإنَّها إطاعة الله عزّ وجلّ ابتداءً، وإن كانت طاعة الرسول من طاعة الله عزّ وجلّ؛ باعتباره أمر بطاعته في هذه الآية. وأُولو الأمر هم الأئمّة عليهم السلام؛ بضرورة مذهبنا، وإطاعتهم في أقوالهم بصفتهم ولاة حاكمين، لا فيما يبلّغون من أحكامٍ فقط.

وأمّا قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ ...﴾: فالمنازعات التي تقع بين الناس قد تكون بين فردين، مدّعٍ ومدّعى عليه، وقد تقع نزاعاتٌ بين الناس في غير ذلك، كتحديد الحدود، واغتصاب شخصٍ لمال آخر، والخلاف بين جماعتين، ونحوه ممّا لا يمتّ إلى وظيفة القاضي بصلةٍ، ولا يحتاج في إثباته إلى بيّنةٍ ويمينٍ لغرض العلم بالحكم سلفاً، وإنَّما يحتاج إلى تطبيقه، وليس ذلك إلَّا وظيفة

---

(١) أُنظر: مجمع البيان ٣: ٩٨، تفسير سورة النساء.

الحاكم، كإلزام الغاصب بردّ المال؛ فإنّها من مسائل الحكومة في بلاد العالم كلّها، لا من مسائل القضاة.

وكلّ ما هو راجعٌ إلى الرسول ﷺ، فهو راجعٌ إلى الأئمّة عليهم السلام، لا أنّه في الآية الأُولى حوّل عليهم، وهنا لم يحوّل عليهم، وعليه فكلتا الآيتين لا تختصّان بباب القضاء.

وأمّا قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ﴾ فإن لم نقل: إنّ الطاغوت هو خصوص الحكومات الظالمة وخلفاء الجور، فهو على الأقلّ أعمّ، وإطلاقه على القضاة لا يخلو من مسامحةٍ، بل يحتاج إلى تأويلٍ: بأنّهم يحكمون بخلاف ما أنزل الله. وإنّما تصدق صيغة المبالغة من الطغيان على الحاكم بنحوٍ أخصّ. وأمّا اختصاصها بالقاضي فغير محتملٍ، والكفر بالطاغوت ليس مجرّد أن لا يعتقد به؛ فإنّ الكافر به له وظائف يجب أن يعمل بها، حتّى يُقال: إنّه كافرٌ بالطاغوت بحسب الإمكان.

ومن الواضح: أنّ الراوي لا يسأل عن حكمٍ شخصيّ، بل عن تكليفٍ كلّي، ولذا طرح مسألةً، ثُمَّ طرح مسألةً أُخرى؛ يريد أنْ يفهم التكليف الواقعي.

والتحاكم - كما مرّ - على نحوين: تحاكم بين شخصين مدّعيين، فيكون من وظيفة القاضي إثباته بالبيّنة واليمين، وتحاكم بعد ثبوت النزاع ووضوح الحقّ، فيرجع إلى الحاكم لأخذ الحقّ لصاحبه، ولا يحتاج في ذلك إلى بيّنةٍ ولا يمينٍ. والتحاكم إلى السلطان من أول الخلق إلى الآن لم يكن لسماع البيّنة، بل للإجراء والتطبيق. ولم يكن سماع البيّنة من عمل السلطان أصلاً، بل كان الخلفاء يوكلونه إلى القضاة. وأمّا المسائل الحكوميّة فكانوا هم الذين يتصدّون

للقيام بها.

وأمّا قولهعليه السلام: «**فإنّما تحاكم إلى الطاغوت**» ففيه إشارةٌ إلى حكمٍ سياسيّ إسلاميّ؛ حيث يعلم مثلاً أنّه قُتل ولده وأُخذ داره، ومع ذلك لا يجوز له أن يتحاكم إلى الطاغوت، إلّا إذا انسدّ الطريق إلّا به، فإذا تحاكم إليه كان غير جائزٍ، وإذا أخذه، لم يكن له، بل قد يُقال: إنّه لو كان عينَ مالي، لم يجز لي أخذه. فالتحاكم يكون إلى الولاة فيما يرجع إليهم، والى القضاة فيما يرجع إليهم، وإذا لم نقل بحرمة الحقّ الشخصي، فلا أقلّ في الكلّيّات هو سحتٌ بلا إشكال.

ومراد الإمامعليه السلام هو انسداد أبواب الظلمة، وفتح أبواب الأئمّةعليهم السلام، وتحويل قضايا الناس إليهم، بل حتّى لو أراد الوالي أو القاضي غير الشرعي الحكم بالإسلام وتطبيقه، فحكمه غير جائزٍ؛ فإنّه موكولٌ إلى أهله، فضلاً عن تطبيقهم غير الإسلام.

وقوله: (فكيف يصنعان؟)- يعني: في كلّ أمرٍ حادثٍ يعود إلى أيٍّ من النحوين السابقين للتحاكم؟- فقال: «**ينظران مَن كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا**» فليس فيه إبهامٌ ولا إجمالٌ، وليس خاصّاً بالرواية، بل ذكر تمام مراتب الاجتهاد، وهو التوصّل إلى الحكم بالنظر والوصول إلى معرفة الحكم، وهو غير مجرّد العلم بالحكم.

وأمّا قولهعليه السلام: «**فليرضوا به حكماً**» فليس المراد الحكم بين شخصين، بل الحاكم في كلّ أمرٍ حادثٍ.

وقولهعليه السلام: «**فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً**» يعني: في كلا نحوي التحاكم، بل هي أوضح فيما يعود إلى الحاكم منها فيما يعود إلى القاضي.

إذن فالرواية ليس فيها إبهامٌ في الشمول لكلا النحوين، وكون ذيلها متعلّقاً بالقضاء لا يضرّ في دلالة صدرها على العموم.

وقوله عليه السلام: «**جعلته عليكم حاكماً**» يعني: في الأمرين اللذين لا يجوز الرجوع فيهما إلى الطاغوت، وهذا تكليفٌ عامٌّ للمسلمين يجب تطبيقه مع الإمكان؛ فإنّ الإمام عليه السلام حاكمٌ مطلقٌ له جعل الولاة والقضاة وعزلهم، وهو بولايته العامّة الكلّيّة جعل الحاكم صاحب هذه الصفات.

وعليه فالرواية تامّةٌ سنداً ودلالةً، وليس مفادها الإخبار، ولا أنّه ذكر الحكّام فيها أوّلاً، ثُمّ خصّ الكلام بالقضاة.

وقد يتوهّم اختصاص المقبولة بباب القضاء من ناحيتين:

الناحية الأُولى: من ناحية صدر الرواية، أعني: قول الراوي: (**بينهما منازعةٌ في دينٍ أو ميراثٍ**). وتقدّم أنّ ذلك من باب المثال، لا أنّه يريد بيان أنّكم لا ترجعون في هذا، وارجعوا في غيره إلى الظلمة، ولا يجوز أن ترجعوا إلى الظلمة في ذلك لا في ما يخصّ القاضي ولا فيما يخصّ الحاكم، فكلا الأمرين كان محلّ السؤال، مع أنّه يُستفاد من الآية التي استشهد بها ذلك المعنى أيضاً؛ فإنّ انطباق الطاغوت على الحكّام أوضح من انطباقهم على القضاة، وإنّما يصدق عليهم ذلك باعتبار سيرهم في ركابهم.

الناحية الثانية: أنّ ذيل المقبولة مرتبطٌ بالقضاء واختلاف القضاة، ومن هنا ذكر المرجّحات فيها.

وهذا[1] الإيراد في غاية السقوط، فإنّه إذا كان المراد من الصدر - بقطع

---

(١) يعني الاستشهاد بذيل المقبولة على الاختصاص بباب القضاء (المقرّر).

النظر عن الذيل- شموله للحكّام وعدم جواز الرجوع إلى الجائر منهم ووجوب الرجوع إلى من نصبه الإمام بهذه الرواية، فإنّه لا يضرّه اختصاص الذيل للقضاء؛ فإنّه حيث كان القضاء محلّ ابتلاء للشيعة في ذلك الحين، فقد سأل عنه الراوي، وأجاب عنه الإمام، والإمام لم يجب عن خصوص ما هو محلّ الابتلاء، بل أفاد قاعدةً عامّةً مضمونها أنَّ الفقهاء يرجع إليهم المسلمون فيما يرجع إلى الحكّام وفيما يرجع إلى القضاة.

وعليه فالرواية في نظرنا كالصريحة بالمطلب، ولا إشكال فيها سنداً ودلالةً.

بسط الكلام حول مشهورة أبي خديجة

ومنها: مشهورة أبي خديجة، وهي ما رواه محمّد بن الحسن بإسناده، عن محمّد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي الجهم، عن أبي خديجة، قال: بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: «**قل لهم: إيّاكم إذا وقعت بينكم خصومةٌ أو تدارؤٌ بينكم في شيءٍ من الأخذ والعطاء أن تتحاكموا إلى أحدٍ من هؤلاء الفسّاق. اجعلوا بينكم رجلاً ممّن قد عرف حلالنا وحرامنا؛ فإنّي قد جعلته قاضياً. وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر**»[1].

وهذه الرواية وإن كنّا لا نريد أن نتمسّك بها، إلّا أنَّ فيها ما يدلّ على ما

---

(١) تهذيب الأحكام ٦: ٣٠٣، كتاب القضايا والأحكام، الباب ٩٢، الحديث ٥٣، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ...، الباب ١١، الحديث ٦.

قلناه من أنَّ ما يرجع إلى القاضي من الأعمال غير ما يرجع إلى السلطان منها. وهذا وإن كان واضحاً لا يحتاج إلى استدلالٍ، لكنّه يستفاد منها. والرواية صحيحةٌ سنداً.

قوله عليه السلام: «**هؤلاء الفسّاق**» يعني: القضاة الذين كانوا منصوبين من قبل حكّام الجور يومئذٍ.

ويُلاحظ أنَّ قوله عليه السلام في صدر الرواية إلى قوله: «**عليكم قاضياً**» كان الحديث فيه عن القضاء.

وأمّا قوله عليه السلام: «**وإيّاكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر**» فهو ليس تكراراً للكلام السابق، بل يريد أن يقول: لا ترجعوا إلى القضاة فيما يرجع إليهم فيه، ولا ترجعوا إلى السلطان فيما يرجع إليهم فيه، فيعلم أنّ أيّاً منهما غير الآخر.

وقد ورد كلا الأمرين في المقبولة، غاية الأمر أنّه هنا جعل القضاء، وفي المقبولة جعل ما هو أعمّ منه.

فليقع الكلام حينئذٍ في جهتين من البحث:

الجهة الأُولى: أنَّ مولانا أبا عبد الله الصادق عليه السلام كان إماماً في زمانه، وجعل الفقيه قاضياً كما في المشهورة أو أعمّ من ذلك كما في المقبولة، ولكن بموته يرتفع جعله لكلّ من نصبه، فيكون الجعل بيد الإمام الذي بعده.

إلّا أنَّ الشبهة لا أساس لها؛ فإنَّ ولاية الإمام عليه السلام تختلف عن ولاية غيره، وكلّ ما يعمله أو يقوله متّبعٌ في حياته وبعد وفاته. ومع غضّ النظر عن ذلك نقول: إنَّ كلّ المناصب التي تجعل للأفراد في الدول والحكومات كوزير

الماليّة أو العدل أو الدفاع أو رئيس الحكومة، إذا جعل وعيّن أشخاصاً في إدارته، ثُمَّ تبدّل، فهل تذهب هذه التعيينات والوظائف، ولابدَّ لخلفه أن يبدأ بالتأسيس والتعيين من جديدٍ؟!

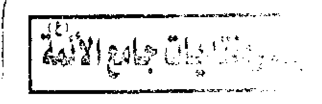
أو يُقال: إنَّ التعيين باقٍ على حاله؟ غاية الأمر أنَّ للثاني أن يعزل، وما لم يعزل يكون التعيين السابق نافذ المفعول.

نعم، قد يُقال: إنَّه إذا أجاز الفقيه لأحدٍ أو أوكل شخصاً في الأُمور الحسبيّة، ومات الفقيه، ينتفي الإذن وكلّ الإجازات والوكالات. ولكن لو نصّب الفقيه وليّاً على الوقف أو على الصغير، فإنَّه لا يزول بموته، بل يبقى على حاله، وإن كان يجوز للفقيه بعده أن يعزله لبعض المصالح.

والإمام الصادقعليه السلام كان ملتفتاً إلى هذه المطالب، ويستحيل عليه الغفلة، وجعل القاضي أو الوالي من قبله كسائر الجعول في الدنيا، فلا ينعزل إلَّا بعزل الإمام الذي بعده. ولو كانعليه السلام يريد خلاف هذا المعنى والتحديد بحدود حياته، لبيّنه وكان عليه التنبيه عليه.

وهل نحتمل أنَّ أحداً من الأئمّةعليهم السلام بعد الإمام الصادقعليه السلام نقض هذا الحكم؟ وهل هذا الحكم قابلٌ للنقض؟ فإنَّ الإمام الصادقعليه السلام نهى عن الرجوع إلى الطاغوت، وتمسّك بالآية، فهل نحتمل أنَّ الإمام الرضاعليه السلام أو الإمام الحجّةعليه السلام أذن بالرجوع إلى الطاغوت؟

نعم، لو كان قد عيّن شخصاً قاضياً، كان له عزله، فغاية ما يمكن أن يُقال: إنَّ العنوان الكلّي الذي جعله الإمام الصادقعليه السلام موضوعاً للقضاء أو الحكومة قد عزله بعض الأئمّةعليهم السلام من بعده. إلَّا أنَّ هذا غير محتملٍ. إذن ماذا



تعمل الأُمّة حينئذٍ؟ هل ترجع إلى الفسقة والطواغيت والجاهلين بأحكام الشريعة؟ وهذا ما لا يمكن أن يجيزه الأئمّة عليهم السلام. كيف؟ وقد ورد في أكثر من خمسين روايةً[1] النهي عن ذلك. أو يُقال بجواز وقوع الهرج والمرج، وتهدر الحقوق، ويعمل الناس كيفما يشاؤون؟ وهذا أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به.

وعليه فهذا الجعل من القوّة بحيث لا يمكن أن يزول، ولذا ترى فقهاءنا من أوّل عصر الفقه إلى العصر الحاضر يتمسّكون في باب القضاء بهذه الروايات، لاسيّما مقبولة عمر بن حنظلة. ولو كان مثل هذا الاحتمال وارداً في أنفسهم، لما جاز الرجوع إلى جعل الإمام الصادق عليه السلام، ولزم الرجوع إلى كلام صاحب الأمر عليه السلام، مع أنّه لم يرد به سندٌ صحيحٌ.

الجهة الثانية: أن يدّعى: أنّ الإمام الصادق عليه السلام كان مقيّداً بقيودٍ كثيرةٍ، وكان في تقيّةٍ، ولم يكن له أن يقول شيئاً على خلاف فتاواهم، ولم تكن له أيّة ولايةٍ ظاهريّةٍ، فكيف تصدّى لجعل الحاكم؟ وهذا نظير الشخص المحبوس ينصب حاكماً، فإنّه يُقال له: ما أنت وذاك؟ فأيّ فائدةٍ في نصب الحاكم؟

قد يُقال: إنّ ما ذُكر، غفلةٌ عن الأساس الذي ينطلق منه الأشخاص العظماء في العالم، أعني: عرض الأُطروحة. ولذا ترى أحد عظماء الهند وهو في الحبس يكتب كتاباً، وقد قرأته وأنا في السجن، فوجدته يطرح برنامجاً للهند، فقد كان محبوساً، وكتب الأُطروحة، ورسم الخريطة، لا لأجل أنّه يأمل بإطلاق سراحه، لكن باعتبار أنّ الأشخاص الكبار لا ييأسون، بل يضعون

---

(١) راجع الروايات الواردة في وسائل الشيعة ٢٧: ١١، ومستدركه ١٧: ٢٤٠، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١، وتدبّر فيها.

الخريطة. فإن استطاعوا تطبيقها فهو، وإلّا فتبقى الأُطروحة قابلةً للإجراء والتطبيق في كلّ حينٍ ولو بعد حينٍ. ونحو ذلك ما صنعه الرئيس السابق لأندونيسيا؛ فإنّه كتب كتاباً وطرح الأُطروحة في السجن؛ حتّى تكون هذه المقدّمة محرزةً عند العمل.

وأمّا الإمامعليه‌السلام فقد صنع شيئاً أعظم من الأُطروحة، وهو النصب لوليّ المسلمين وحاكمهم وقاضيهم. ولو كانت القضيّة خارجيّةً، لكان جعله لغواً في ظرف التقيّة، ولكنّه يحتمل أنّه في يومٍ من الأيام يتّفق ما أفادهعليه‌السلام، إذا استيقظ الشيعة على كلام إمامهم وعلى أوضاع الدنيا وعلى فهم الإسلام، فيقوم رجلٌ ليطبّق كلام الإمامعليه‌السلام ولو بعد ألف سنةٍ.

إنّ مذهب الإسلام بل كلّ مذهبٍ في الدنيا قد يظهر وينطلق ويزدهر من لا شيء، ولذا كان موسىعليه‌السلام فلّاحاً يملك العصا، واستطاع أن يسيطر على فرعون بهذه العصا. والنبيصلى‌الله‌عليه‌وآله نشر دعوته أوّلاً بين فتى وامرأةٍ، ولكن كان له عزمٌ وإيمانٌ إلهيٌّ لم يكن في غيره، حتّى انتشر الإسلام وبلغ عدد أفراده ٧٠٠ مليون من المسلمين، ولكنّهم مع الأسف ليسوا مجتمعين ولا متعاطفين، وليس فيهم من ينهض لتأسيس حكومة الإسلام. ولو أُسّست لسقطت الحكومات الأُخرى عن الأنظار. وليس هناك من يقول لهم: إنّ أمير المؤمنينعليه‌السلام كان يحكم في المسجد، وكان قضاؤه على دكّةٍ في زاوية المسجد، وكان لباسه وطعامه الخشن، ولكن دولته امتدّت من إيران إلى الحجاز إلى مصر.

والشيعة وإن كان عددهم ٢٠٠ مليون، ولكنّهم لا يعرفون كيف

يعملون وماذا يصنعون! ولو اجتمعوا واجتمع المسلمون، لكان لهم شأنٌ عظيمٌ. ولو اجتمعت الأُمّة على شيءٍ، لما استطاعت الدول أن تحول دونه، ولم تستطع أمريكا أن تتصرّف في مقدّرات المسلمين بهذا النحو، ولما وقفنا أمامها أذلّاء نستجدي الدولارات، ولما استطاع شرذمّةٌ من اليهود أن يسيطروا علينا بقيادة أمريكا، ولما استطاعت تبليغات السوء أن تدخل بلادنا معلنةً مبدأ فصل الدين عن السياسة.

ولكنّنا لا نتمتّع بالوعي الكافي والحياة والبصيرة، ولو كنّا أحياءً مدركين معنى الحكم في الإسلام، لما جرى كلّ ذلك. ولعمري إنَّ العيش في كنف الحكومة العادلة والاطمئنان النفسي في ظلّ القانون الإلهي مع أكل خبز الشعير أجمل من السكنى في القصر، مع الخوف من انهدامه في كلّ لحظةٍ.

والغرض: أنَّ الأدلّة الواردة في ولاية الفقيه تامّةٌ بالنحو الذي تقدّم بيانه، ولا نحتاج إلى أكثر من ذلك، وليس في المقام إجماعٌ واتّفاقٌ، بل هناك خلافٌ وإن قال بعضهم بالولاية على الإطلاق كالنراقي والنائيني (قدّس سرّهما)، وأنَّ كلّ ما هو ثابت للإمام ثابتٌ للفقيه، وقد فصّلنا القول في ذلك آنفاً لإيضاحه وتوكيده.

وأمّا الروايات التي تعدّ مجرّد مؤيّدات:

• **فمنها أيضاً**: ما رواه في «الوافي»[1] في باب ثواب العالم والتعلّم، عن «الكافي»[2] بسندين أحدهما ضعيفٌ والآخر صحيحٌ، وهو ما عن عليّ بن

(١) الوافي ١ : ١٥٥، كتاب العقل والعلم والتوحيد، أبواب العقل والعلم، الباب ٧، الحديث ١.

(٢) الكافي ١ : ٣٤، كتاب العقل والجهل، باب ثواب العالم والمتعلّم، الحديث ١.

إبراهيم، عن أبيه (وهو من أجلّاء الثقات)، عن حمّاد بن عيسى، عن القدّاح (محبوب بن ميمون)، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **من سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً إلى الجنّة. وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به. وإنّه يستغفر لطالب العلم مَن في السماء ومَن في الأرض، حتّى الحوت في البحر. وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر. وإنّ العلماء ورثة الأنبياء. إنّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه، أخذ بحظٍّ وافرٍ**».

ويُستفاد من الخبر: أنّ من فضائل العلماء أنّهم ورثة الأنبياء.

وينبغي التنبيه على أُمورٍ:

الأوّل: أنّ المراد من العلماء خصوص الأئمّة عليهم السلام، كما احتمله بعضهم[1]، إلّا أنّ سياق الحديث يدلّ على نفيه؛ فإنّ قوله صلى الله عليه وآله: «**فمن أخذ منه، أخذ بحظٍّ وافرٍ**»، ليس تعريفاً للأئمّة عليهم السلام لمن يعرف مقامهم وشدّة ارتباطهم بالنبي صلى الله عليه وآله، فالمراد إذن العلماء من الأُمّة.

وإلى هذا المعنى يشير ما عن «الكافي» عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن خالد (البرقي)، عن أبي البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**إنّ العلماء ورثة الأنبياء؛ وذاك أنّ الأنبياء لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيءٍ منها، فقد أخذ حظّاً وافراً. فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه؛ فإنّ فينا أهل البيت في كلّ خلفٍ عدولاً ينفون**

---

(١) أُنظر: مفاتيح الأُصول: ٥٤١، مفتاح القول في أنّ الأصل عدم ثبوت الأحكام الثابتة لأنبياء بني إسرائيل للفقهاء من أصحابنا.

عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين»[١].

وعليه فلم يكن الأئمّة عليهم السلام ورثة الأنبياء عليهم السلام، وكان الناس يأخذون العلم عنهم؛ فإنَّه خلاف الظاهر، بل علماء الأُمّة هم ورثة الأنبياء ولكن يجب أن يأخذوا علمهم من مصدرٍ وثيقٍ.

الثاني: أنَّه لو وردت هذه العبارة فقط: «العلماء ورثة الأنبياء»، فإنَّه لا يستفاد منها المطلوب؛ لأنَّ الأنبياء لهم جهة النبوّة، وهي أخذ العلم من المبدأ الأعلى عن طريق الوحي، مع الفارق بينه وبين الرسول في أنَّ الرسول مأمورٌ بالتبليغ دونه، وهذه الحيثيّة لا تقتضي الولاية من دون أن يجعلها الله لهم.

والغرض: أنَّ العلماء ورثة الأنبياء بما هم موصوفون بهذا الوصف، فإذا لم يقتضِ هذا الوصف الولاية، لم يدلّ التنزيل على إثبات الولاية للعلماء.

نعم، لو نزّل العلماء منزلة أفراد من الأنبياء كإبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام، لقلنا: إنَّهم كانوا جامعين لجهاتٍ عديدةٍ منها الولاية، ولفهمنا ذلك، إلَّا أنَّه لم يقل ذلك.

فلو كنّا نحن وهذه العبارة، وكان المدار في الفهم هو العرف العامّ، كما هو كذلك، لا التحليل الصناعي الحوزوي، لكان كلّ ما فهمه العرف العامّ هو الصحيح.

ولو ألقينا العبارة على العرف، فهل يفهم منه أنَّه أراد الوصف العنواني، أو أراد الإشارة إلى الأشخاص؟ فلو سألنا العرف: إنَّ العالم هل هو بمنزلة

---

(١) الكافي ١: ٣٢، كتاب العقل والجهل، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٢٧: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ...، الباب ٨، الحديث ٢.

موسى؟ لقال: نعم، خاصّةً بعد أخذ الوصف بنحو الجمع، يعني: كلّ فردٍ فردٍ من الأنبياء، والتحليل خلاف الفهم العقلائي.

ولو سلّم أنّه نُزّل منزلة النبيّ صلى الله عليه وآله بما أنّه نبيّ، فإذا أنزل الله تعالى على النبي حكماً مّا، فإنّه يشمل إطلاق ذلك التنزيل، وقد حكم على النبي صلى الله عليه وآله في الآية أنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم[1]، فيشمله دليل التنزيل.

إن قلت: إنّها إشارةٌ إلى الأشخاص.

قلت: النبي صلى الله عليه وآله أحد الأنبياء، والعلماء قد نُزّلوا منزلته في الولاية.

إن قلت: إنّها ثابتةٌ للعنوان.

قلت: هذا العنوان بنفسه مأخوذٌ في الآية.

ثُمّ إنّ النبيَّ والرسول لا فرق بينهما في نظر الناس، وإن ذكر الميز بينهما في الروايات[2]، فإذا جعل للرسول الولاية أو وجوب الطاعة بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[3]، سرى الحكم إلى الفقيه، فيتمّ المطلب.

الثالث: أنّ للرسول صلى الله عليه وآله جهاتٍ وأحكاماً، ومنها الإرث، لكن من قال بأنّ الولاية العامّة موروثةٌ؟ بل لابدَّ من إحراز قابليّتها للوراثة؛ إذ لعلّ إرثه صلى الله عليه وآله منحصر في الأحاديث، خاصّةً أنّه ورد في رواية أبي البختري المتقدّمة: «إنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم».

إلّا أنّ ما ذُكر غير تامٍّ؛ لأنّ الأُمور التي يُقال عنها عقلائيّاً بأنّها إرثٌ، ما

---

(١) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الأحزاب، الآية: ٦].

(٢) راجع الروايات الواردة في باب الفرق بين الأنبياء والرسل والأئمّة عليهم السلام، ومعرفتهم وصفتهم وأمر الحديث في بصائر الدرجات ١: ٣٦٨، وغيره.

(٣) سورة التغابن، الآية: ١٢.

هي؟! فإذا قيل: (هذا وارث سلطانٍ) فكان المراد أنّه وارث تاجه وعرشه. ونحوه وراثة أمير المؤمنين للنبيﷺ في ولايته؛ فإنّ النبيﷺ كان ذا ولايةٍ واختياراتٍ، وهي قابلةٌ للانتقال بالإرث، وليس انتقالها محالاً، فلو كنّا نحن وهذه الرواية لقلنا بأنّ كلّ ولايةٍ للنبيﷺ يرثها الفقهاء.

الرابع - وهو الإشكال المهمّ في المقام-: بأنّ هذه الفقرة قد وقعت في أثناء جملةٍ من الأوصاف، ثُمَّ ورد بعدها «**أنَّ الأنبياء لم يورّثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه، أخذ بحظٍّ وافرٍ**»، فهل يكون هذا قرينةً على أنَّ المراد هو خصوص ذلك؟

فإن أُريد أن يفهم من الرواية أنَّ النبيﷺ لم يكن له إلّا أحاديث، وهي قابلةٌ للإرث، فهو خلاف ضرورة المذهب؛ لأنّه كانت له ولايةٌ انتقلت إلى أمير المؤمنين.

وأمّا رواية أبي البختري فغير تامّةٍ سنداً، ولا دلالةَ لها على الحصر. فلو غضّ النظر عن ذيل الرواية، فإنّها لا تكون دالّةً على الاختصاص؛ فإنّهﷺ في مقام بيان فضائل العلماء، ومنها كونهم ورثة الأنبياء في الولاية ووجوب الطاعة.

ولكن قوله: «**لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً**» - الذي هو كنايةٌ عن قلّة أموالهم مع ما هم عليه من العظمة والسلطة- قد يكون قرينةً على ذلك، إلّا أنَّ غاية الأمر هو أنّنا لا يمكن أن نفهم الإطلاق بواسطة احتفافها بهذه الأُمور. أمّا حصر الإرث بالأحاديث بنحوٍ تكون معارضةً للروايات السابقة فلا يمكن القول به.

ولو فرض استفادة ذلك، فلابدَّ أن يُقال: إنَّ إمامة الأئمّةعليهم السلام ليست

بالوراثة، بل بالنصب، ومعه يُقال: إنَّ هذا النصب ثابتٌ للفقهاء، فيتمّ الجمع بين هذه الرواية وتلك الروايات؛ فإنَّ هذه الرواية تقول مثلاً: إنَّ الولاية ليست من الأُمور الوراثيّة، وتلك الروايات تثبت النصب للفقهاء.

• وفي «الفقه الرضوي»[1]: «**منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء من بني إسرائيل**»[2].

فلا يُقال: إنَّ مِن أنبياء بني إسرائيل مَن كان نبيّاً مبعوثاً إلى نفسه وعائلته أو عاملاً في حدود ما يأمره موسى عليه السلام.

فإنَّه يُقال: إنَّ موسى عليه السلام نفسه مِن أنبياء بني إسرائيل، والولاية ثابتةٌ له، فنفهم من الإطلاق تنزيلهم منزلته.

وفي «جامع الأخبار»[3] عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**أفتخر يوم القيامة بعلماء أُمّتي على سائر الأنبياء قبلي**». وفي «المستدرك»[4] عن «الدرر»[5]: «**العلماء حكّامٌ على الناس**»، وفي نسخةٍ[6]: «**العلماء حكماء على الناس**»، ولا أجد لهذه العبارة الأخيرة وجهاً؛ من حيث الجرّ بالحرف (على)، فيدلّ أنَّ الصحيح هو النسخة

---

(١) فقه الرضا عليه السلام: ٣٣٨، الباب ٨٩، باب حقّ النفوس.

(٢) بحار الأنوار ٧٥: ٣٤٦، كتاب الروضة، أبواب المواعظ والحكم، الباب ٢٦، ذيل الحديث ٣.

(٣) جامع الأخبار (للشعيري): ٣٨، الفصل العشرون.

(٤) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ...، الباب ١١، الحديث ٣٣.

(٥) غرر الحكم ودرر الكلم: ٣٦، الحديث ٥٥٩.

(٦) مستدرك الوسائل ١٧: ٣٢١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي ...، الباب ١١، هامش الحديث ٣٣.

الأُولى، ودلالتها تامّةٌ. ولو دلّت سنداً، فإنّها تشمل سائر الجهات.

وأمّا فضائل العلماء في الروايات [فهي كثيرة]، كقوله: «**وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر**»[1]، فلو علمنا أنّه لابدَّ من قيام الحكومة في الإسلام لجباية الأموال وحفظ الثغور وإقامة الحدود، وعلمنا بضرورة المذهب أنَّ الحاكم في الدولة الإسلاميّة هو العالم العادل، وشككنا فيمَن يؤسّس الحكومة: هل يكون عالماً فيزيائيّاً أو مؤمناً موثوقاً أو فقيهاً عالماً - ثُمَّ رأينا هذه الروايات في فضل العلماء، وسمعنا الطعن بمَن تولّى الخلافة منهم بأنّه لم يعرف الحكم، فهو ليس أهلاً للخلافة- فأيّهم الذي يقوم بذلك؟

والجواب: لابدَّ وأن يكون المؤسّس للحكومة الإسلاميّة عارفاً للحكم، لا بأنَّ معرفة الحكم لا دخل لها في الخلافة. إذن، فلا يبقى شكٌّ في أنَّ الفقيه هو الأهل للولاية.

وحين نقول: إنَّ الولاية ثابتةٌ للفقيه، لا نريد أنّهم يباشرون كلّ أعمال الدولة، وأنَّ الفقهاء عليهم الذهاب إلى جبهات القتال، بل هو أمرٌ مجعولٌ لهم، ولهم حقّ الحياة في المجتمع بأمر الله عزّ وجلّ.

وهؤلاء الحكّام لا يباشرون كلّ الأُمور بأنفسهم، بل بعمّالهم، والفقهاء كسائر الناس في حكومتهم؛ فإنّه إذا صار البناء على تأسيس الحكومة، فإنّه لابدَّ من إيجاد معدّاتٍ، خاصّةً أنَّ المسألة غير موكولةٍ إلى شخصٍ معيّنٍ، بل إلى جماعة الفقهاء، فيجب أن يجتمع الفقهاء لذلك، ولو أرادوا أن ينصبوا شخصاً

---

(١) الكافي ١: ٣٤، كتاب العقل والجهل، باب ثواب العالم والمتعلّم، الحديث ١، عوالي اللئالي العزيزيّة ٤: ٧٤، الجملة الثانية،الحديث ٥٦، والوافي ١: ١٥٥، كتاب العقل والعلم والتوحيد، أبواب العقل والعلم، الباب٧، الحديث ١.

أميناً لتولّي الحكم، كان لهم ذلك.

لا يُقال: إنَّه لا قدرة لنا على ذلك، ولا اطّلاع ولا دراسة تؤهّلنا لذلك.

فإنَّ غير واحدٍ من الحكّام لم يدرس في جامعةٍ، بل ما هو المرتبط بقيادة المسلمين ونشر العدل هو ما درسه الفقيه وحصّله.

إذن فالحكم يحصل من الفقيه جزماً، وهل كان هارون العبّاسي أو عمر بن الخطّاب أو أمير المؤمنين عليه السلام قد درسوا في جامعةٍ خارجيّة ؟!!

نعم، استطاع الاستعمار الأجنبيّ أن يفهّمنا أنّنا لا نستطيع ذلك، حتّى استطاع أن يقنع البعض منكم. قال لنا الأجنبيّ: ليس وظيفتكم إلّا الدعاء. فإذا صدّقناه واقتصرنا على ذلك، فقد حقّقنا أمله وتبعنا رضاه.

أنتم - أي: رجال الدين- يجب أن تكونوا سلاطين على الناس، والتصرّف في الأموال مشروعٌ لكم، والقانون جاهزٌ أمامكم، ولا تحتاجون إلى أخذه من الخارج، فلابدَّ أن ننبذ الضعف من قلوبنا، ونفكّر وندبّر حتّى نستطيع الوصول إلى المطلوب.

بل لعلّكم إذا بلّغتم وبيّنتم شرائع دينكم وعرضتوه للناس، لعلّ رؤساء الجمهوريّات في البلاد الإسلاميّة يتّبعونكم ويصدّقونكم؛ فإنّنا لا نريد عزلهم، بل نريد إصلاحهم.

ولا بأس بالإشارة إلى حكايتين في المقام:

الأولى: كنتُ ذات يومٍ مع السيّد القمّي[1] وشخصٍ آخر من الحكومة

---

(١) هو السيّد حسن ابن السيّد حسين القمّي، وهو من أهل العلم والفضل، وكان من علماء مدينة مشهد الرضا عليه السلام والمدرّسين فيها. ذكره الطهراني في طبقات أعلام الشيعة (نقباء البشر في القرن الرابع عشر) ١٤: ٦٥٥.

الإيرانيّة، فقال لي هذا الشخص: إنَّ السياسة ليست إلّا الكذب والدجل والفساد والشيطنة، فدعوها لنا، ولا تتدخّلوا في السياسة.

أقول: نعم، إذا كان معنى السياسة هو ذلك، فهم أولى بها، إلّا أنَّ سياسة الإسلام هي الحقّ والعدل والرشاد. ثُمَّ إنّهم في اليوم التالي نشروا كذباً أنّه قد تمَّ الاتّفاق على عدم تدخّل العلماء في السياسة، فخطبت وقلت: هذا كذبٌ، إذا كان الخمينيّ وافق على ذلك أخرجوه من البلد.

الثانية: اجتمع السيّد البروجرديّ[1] والسيّد الحجة[2] والسيّد

---

(١) السيّد حسين البروجردي (١٢٩٢-١٣٨٠هـ): من أشهر مشاهير علماء الشيعة المعاصرين. وُلد المترجَم له في شهر صفر ١٢٩٢هـ ونشأ على أبيه، وفي ١٣١٠هـ هاجر إلى أصفهان لإكمال دراسته، ثُمَّ هاجر إلى النجف الأشرف قرب ١٣٢٠هـ، وحضر درس الشيخ محمّد كاظم الخراساني وشيخ الشريعة الأصفهاني، وفي ١٣٢٨هـ عاد إلى بروجرد مزوّداً بشهادة الاجتهاد من شيخيه الخراساني والأصفهاني، ورجعت إليه الناس في التقليد، وطلب منه جمعٌ من طلّاب قم وبعض علمائها أن يحلّ بينهم فينظّم الحوزة العلميّة هناك، فأجابهم ووردها في ١٤ محرّم ١٣٦٤هـ، وعزم على سكناها لإيجاد روح العلم وتشجيع الطلاب. توفّي في سنة ١٣٨٠هـ في قم ودفن في المسجد الأعظم الملاصق لحرم السيّدة فاطمة المعصومة عليها السلام.

أُنظر: طبقات أعلام الشيعة ١٤: ٩٠٥ وما بعدها، وموسوعة طبقات الفقهاء ٢: ٤٥١.

(٢) السيّد محمّد الحجّة الكوه كمري التبريزي (١٣١٠- ١٣٧٢هـ): أحد رؤساء الحوزة العلميّة بقم بعد وفاة زعيمها ومؤسّسها الشيخ عبد الكريم الحائري.

وكان فقيهاً، محققّاً، أُصوليّاً، مدقّقاً، وصاحب كمالاتٍ نفسيّةٍ وخلقيّة، وكان ورعاً زاهداً. تتلمذ في تبريز على الأساتذة في شتّى العلوم والفنون من فقهٍ وأُصولٍ ورياضةٍ وطبٍّ وأدبٍ، ثُمَّ هاجر إلى النجف الأشرف لتكميل دراساته الإسلاميّة، وحضر في حلقات

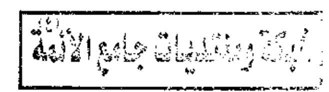
الصدر[1] والسيّد الخوانساري[2] في منزلنا يوماً لغرضٍ لا أُريد أن أذكره،

درس السيّد محمّد كاظم اليزدي. وأخذ علم الرجال من السيّد أبي تراب الخونساري، وتتلمذ في الأُصول على شيخ الشريعة الأصفهاني، والميرزا حسين النائيني، والآغا ضياء العراقي وغيرهم.

ثُمَّ رجع إلى تبريز بأمرٍ من والده لمرضٍ أصابه في النجف، ثُمَّ عاد بعد البرء إلى النجف، فاشتغل بالتدريس والتأليف، وفي سنة ١٣٤٩هـ رجع إلى إيران، وأقام ببلدة قم وصار أُستاذاً عالياً فيها، وقد تخرّج على مدرسته كثيرون من الأعلام، وله آثار: المدرسة المسمّاة باسمه في بلدة قم (الحجتيّة) وبها مكتبة عامّة عامرة يراجعها الطلبة ليلاً ونهاراً. راجع ترجمته في مستدركات أعيان الشيعة ١: ١٥٦، و٣: ٢٤١، السيّد محمّد الحجّة الكوه كمري التبريزي.

(١) السيّد محمّد عليّ صدر الدين الصدر (١٢٩٩-١٣٧٣هـ): فقيهٌ جليل، وعالمٌ كبير. وُلد في الكاظمية في سنة ١٢٩٩هـ ونشأ على أبيه الذي كان من أكابر فقهاء عصره، وتعلّم الأوّليّات على بعض الفضلاء في سامراء - وكان والده يؤمئذ فيها- ثُمَّ هاجر والده إلى كربلاء فقرأ المترجَم له السطوح فيها على جماعة، ثُمَّ أرسله والده إلى النجف لإكمال دراسته، فحضر بحث الشيخ محمّد كاظم الخراساني، وبعد وفاة والده سافر إلى إيران، فزار قبر الإمام الرضا عليه السلام بخراسان وجاور القبر الشريف قرابة عشر سنين متفرّقة، اشتغل فيها بالتدريس والإرشاد والإصلاح، وفي سنة ١٣٤٤هـ عاد إلى النجف الأشرف ولازم درس الميرزا محمّد حسين النائيني، وفي سنة ١٣٤٩هـ عاد إلى إيران وهبط قم برغبة الشيخ عبد الكريم الحائري زعيم الحوزة العلميّة فيها، ورجع الناس إلى المترجَم له في التقليد بعد وفاة الحائري. توفّي يوم السبت ١٩ ربيع الثاني من سنة ١٣٧٣هـ. وقد بكته طبقات الناس، وفجع به القريب والبعيد. أُنظر: طبقات أعلام الشيعة ١٥: ٩٤٣ وما بعدها.

(٢) السيّد محمّد تقي الخوانساري (١٣٠٥-١٣٧١هـ): عالمٌ فقيه، من مراجع التقليد



وأرادوا التفاهم على أمرٍ مّا، فقلت لهم: إنّكم قبل أن تتفاهموا على شيءٍ، لابدَّ أن تحدّدوا موقفكم من هؤلاء الذين يسمّون أنفسهم بالمقدّسين؛ فإنَّ أيّ عملٍ تقومون به، فإنّهم يكسرونكم ويخرجوكم من المجتمع؛ فقد أصبح المقدّس الإسلامي يُمنع عن العمل الإسلامي، ويحقّق أمل الاستعمار في نفسه ومجتمعه.

فمتى تستيقظ الحوزات العلميّة والأعلام المراجع، ويعودون إلى الحياة، ويدعون الإهمال؟ فإنَّ الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم. فهل تحبّ الملائكة الكسلان المهمل؟ إنّما تضع أجنحتها لأمير المؤمنين عليه السلام وأعماله الكبرى، فكونوا أهلاً لأن تضع الملائكة أجنحتها لكم.

تحرير الكلام في رواية تحف العقول

ومنها: رواية ابن شعبة في «تحف العقول»[1]، التي قد يُقال بأنّها أكثر

المشاهير. ولد في خوانسار في شهر رمضان ١٣٠٥هـ فنشأ فيها، وأخذ مقدّمات العلوم هناك، وفي ١٣٢٢هـ هاجر إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته، فحضر على الكاظمين اليزدي والخراساني، وشيخ الشريعة الأصفهاني، والميرزا محمّد حسين النائيني، والشيخ علي القوجاني، والشيخ ضياء الدين العراقي، حتّى برع وكمل وأصبح من المجتهدين المبرّزين، فعاد إلى إيران، وأخذ يشتهر يوماً فيوماً حتّى أصبح من علماء قم المدرّسين وأئمّة الجماعة الموثّقين، ورجع إليه الناس في التقليد من خوانسار وطهران وقم وغيرها. توفّي بهمدان في (٧ ذي الحجة ١٣٧١هـ) فنقل مع التعظيم والتجليل إلى قم، فدفن في الرواق جنب أُستاذه الحائري. أُنظر: طبقات أعلام الشيعة ١٣: ٢٤٦.

(١) تحف العقول: ٢٣٧.

دلالةً من غيرها، إلَّا أنّها وإن كانت تامّة الدلالة، ولكن يلاحظ عليها أنَّ بعض ما سبق أهمّ منها، بالإضافة إلى أنَّها مرسلة، وإن اعتمد صاحب «الوسائل»[1] على كتاب «تحف العقول»، إلَّا أنّنا لا نوافقه.

وقد يُقال باختصاصها بالأئمّة عليهم السلام، فلابدَّ من ذكرها أوّلاً؛ لنرى أنَّها مختصّةٌ بهم أو لا، فإليكم نصّ الرواية:

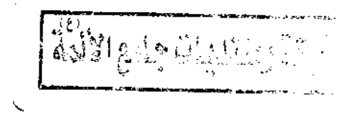
قال: ومن كلامه - أعني: الحسين بن علي عليه السلام - في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - ويروى عن أمير المؤمنين عليه السلام -:

«اعتبروا أيها الناس بما وعظ الله به أولياءه من سوء ثنائه على الأحبار؛ إذ يقول: ﴿لَوْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾، وقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾.

وإنّما عاب الله ذلك عليهم؛ لأنَّهم كانوا يرون من الظلمة الذين بين أظهرهم المنكر والفساد، فلا ينهونهم عن ذلك؛ رغبةً فيما كانوا ينالون منهم، ورهبةً ممّا يحذرون. والله يقول: ﴿فَلاَ تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي﴾، وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ﴾. فبدأ الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضةً منه؛ لعلمه بأنَّها إذا أُدّيت وأُقيمت، استقامت الفرائض كلّها هيّنها وصعبها، وذلك أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاءٌ إلى الإسلام، مع ردّ المظالم، ومخالفة الظالم، وقسمة الفيء والغنائم، وأخذ

---

(١) أُنظر: وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٦، خاتمة الكتاب، الفائدة الرابعة.



الصدقات من مواضعها، ووضعها في حقّها.

ثُمَّ أنتم - أيّتها العصابة- عصابةٌ بالعلم مشهورةٌ، وبالخير مذكورةٌ، وبالنصيحة معروفةٌ، وبالله في أنفس الناس مهابةٌ، يهابكم الشريف، ويُكرمكم الضعيف، ويؤثركم من لا فضل لكم عليه ولا يد لكم عنده ..... أليس ذلك إنّما نلتموه بما يُرجى عندكم من القيام بحقّ الله وإن كنتم عن أكثر حقّه تقصّرون، فاستخففتم بحقّ الأئمّة عليهم السلام .

فأمّا حقّ الضعفاء فضيّعتم. وأمّا حقّكم بزعمكم فطلبتم. فلا مالاً بذلتموه، ولا نفساً خاطرتم بها للّذي خلقها، ولا عشيرةً عاديتموها في ذات الله. أنتم تتمنّون على الله جنّته ومجاورة رسله وأماناً من عذابه. لقد خشيت عليكم - أيها المتمنّون على الله- أن تحلّ بكم نقمةٌ من نقماته؛ لأنّكم بلغتم من كرامة الله منزلةً فُضّلتم بها ومن يُعرف بالله لا تكرمون، وأنتم بالله في عباده تُكرمون، وقد ترون عهود الله منقوضةً، فلا تفزعون وأنتم لبعض ذمم آبائكم تفزعون، وذمّة رسول الله صلى الله عليه وآله مخفورة، والعمي والبكم والزمنى في المدائن مهملةٌ، لا ترحمون، ولا في منزلتكم تعملون، ولا من عملٍ فيها تعينون، وبالإدهان والمصانعة عند الظلَمة تأمنون. كلّ ذلك ممّا أمركم الله به من النهي والتناهي، وأنتم عنه غافلون، وأنتم أعظم الناس مصيبةً لما غلبتم عليه من منازل العلماء، لو كنتم تشعرون؛ ذلك بأنّ مجاري الأُمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأُمناء على حلاله وحرامه. فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سُلبتم ذلك إلّا بتفرّقكم عن الحقّ، واختلافكم في السنّة بعد البيّنة الواضحة. ولو صبرتم على الأذى وتحمّلتم المؤونة في ذات الله، كانت أُمور الله عليكم ترد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع.

ولكنّكم مكّنتم الظلمة من منزلتكم، وأسلمتم أُمور الله في أيديهم، يعملون

بالشبهات، ويسيرون في الشهوات، سلّطهم على ذلك فرارُكم من الموت، وإعجابُكم بالحياة التي هي مفارِقتُكم، فأسلمتم الضعفاء في أيديهم: فمن بين مستعبدٍ مقهورٍ، وبين مستضعفٍ على معيشته مغلوبٍ، يتقلّبون في الملك بآرائهم، ويستشعرون الخزي بأهوائهم، اقتداءً بالأشرار، وجرأةً على الجبّار.

في كلّ بلدٍ منهم على منبره خطيبٌ مصقعٌ، فالأرض لهم شاغرةٌ، وأيديهم فيها مبسوطةٌ، والناس لهم خولٌ، لا يدفعون يد لامسٍ: فمن بين جبّارٍ عنيدٍ، وذي سطوةٍ على الضعَفة شديدٍ، مطاعٍ لا يعرف المبدئ المعيد.

فيا عجباً! ومالي لا أعجب والأرض من غاشٍّ غشومٍ، ومتصدّقٍ ظلومٍ، وعاملٍ على المؤمنين بهم غير رحيمٍ؟! فالله الحاكم فيما فيه تنازعنا، والقاضي بحكمه فيما شجر بيننا.

اللّهُمَّ إنَّك تعلم أنَّه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطانٍ، ولا التماساً من فضول الحطام، ولكن لنُري المعالم من دينك، ونُظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، ويُعمَل بفرائضك وسننك وأحكامك. فإن لم تنصرونا وتنصفونا، قوي الظلمة عليكم، وعملوا في إطفاء نور نبيّكم. وحسبنا الله، وعليه توكّلنا، وإليه أنبنا، وإليه المصير»[1].

قوله عليه السلام: «اعتبروا أيّها الناس» خطابٌ لعموم الناس، وليس المراد به خصوص مَن في المسجد أو مَن في عصر الإمام عليه السلام، بل من الواضح أنَّ المسألة شاملةٌ لجميع الناس من الأوّلين والآخرين، نظير قوله تعالى في القرآن:

---

(١) تحف العقول: ٢٣٧، ووسائل الشيعة ١٦: ١٣٠، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي ...، الباب ٢، الحديث ٩.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾[1].

---

(١) لا يخفى: أنَّ في قوله تعالى: ﴿لَوْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ احتمالين:

الأوّل: أن يكون ذيل الآية - أعني: قوله: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾- جملةً مستقلّةً، ومعه يتعيّن الأخذ بعدّة ظواهر:

أحدها: أن يكون (لولا) حرفاً واحداً للتحضيض.

ثانيها: أنَّ المراد به تعنيف الأحبار والربّانيّين.

ثالثها: أنَّ الضمير في (يصنعون) يعود إلى الأحبار والربّانيّين.

فيكون المراد من الآية تعنيفهم عن ترك النهي عن المنكر، وأنَّ هذا الترك عملٌ سيّئٌ منهم. وهذا هو المعنى الذي أُشير إليه في الرواية، وبنى عليه السيّد الأُستاذ كلامه.

الثاني: أن يكون ذيل الآية مرتبطاً بما قبله، ولا يبعد أن يكون هو الظاهر، ومعه لابدَّ من الأخذ بعدّة ظهوراتٍ منافيةٍ مع ما سبق: أحدها: ظهور اللام في قوله: (لبئس) في كونها واقعةً في جواب الشرط أو ما بحكمه.

وثانيها: أنَّ (لولا) كلمتان لا كلمةٌ واحدةٌ.

وثالثها: أنَّ الفاعل في قوله: (يصنعون) عائدٌ إلى الضمير السابق في قوله تعالى: ﴿قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ﴾، وهم الظلمة.

فيكون المراد من الآية تعليق سوء فعل الظلمة على عدم نهي الربّانيّين والأحبار، فكأنّه قال: لو لم ينههم الربّانيون ... لبئس ما كانوا يعملون. ولكنّهم نهوهم عن ذلك، إذن فعملهم فعلاً لا يتعيّن أن يكون سيّئاً. ومعه لا يناسب أن تكون الآية تعنيفاً للأحبار والربّانيّين، بل المراد تقدير جهودهم في النهي عن المنكر.

والسيّد الأُستاذ حين ناقش الآية، لم يكن ملتفتاً إلى ذيل الآية، والرواية لو كانت معتبرة السند، لكانت دليلاً على الاحتمال الأوّل في الآية، ولكنّها غير معتبرةٍ، فيكون ظهور الآية بالمعنى الثاني قائماً على حاله (المقرّر).

وليُعلم: أنَّ الربّانيّين في الآية هم العلماء، والأحبار علماء اليهود. وهاهنا نكتتان:

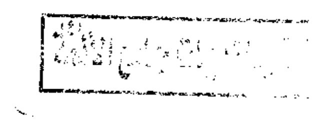
الأُولى: أنَّ الاعتراض والاستنكار متوجّهٌ إلى العلماء والأحبار، ومن هنا يجب أن نجد العبرة؛ فإنَّ العلماء إذا تخلّفوا عن الوظيفة، كان ضررهم على الدين أشدّ من ضرر غيرهم عليه.

الثانية: أنّه جعل أمرين مورد النظر:

أحدهما: (قولهم الإثم)، وأنّهم لماذا لم يغيّروا أقوالهم التي هي ضدّ الدين؛ مع أنَّ القول قد يكون أحياناً أشدّ على الإسلام من الفعل؛ لأنّه يوجد ضرراً أكبر ويوجب التضليل بحيثيّة الإسلام، ومن هنا وجب ردّ البدعة وإعلان كذبها بحسب العدل الإسلامي.

وليس هذا مختصّاً بعلماء اليهود والنصارى، بل مراد سيّد الشهداء أو أمير المؤمنين‹ع› أنَّ الله (تعالى ذكره) ذكر الأحبار؛ ليعتبر بذلك علماء الإسلام، ويستيقظوا ويتضامنوا في سبيل ردّ البدع.

وثانيهما: (أكلهم السحت)، وليس أكل السحت منحصراً - كما قد خطر بالبال- في البائع الذي يغبن المشتري ويعطيه أقلّ من حقّه، بل أكل السحت قد يذهب بكلّ بيت مال الأُمّة؛ ولذا نرى نفطنا يأكله الأجانب ويعطون قسماً ضئيلاً منه لنا، وهذا القسم بدوره قسمٌ يذهب منه إلى الجيب، وقسمٌ إلى الدولة، ولا يعلم إلّا الله أين يذهب أيضاً. فإذا لم يقف علماء الإسلام تجاه البدع، فسينشأ جيلٌ جديدٌ يرى أنَّ ذلك من الإسلام؛ باعتبار سكوت علماء الإسلام عنها.



قوله عليه السلام: «**وإنّما عاب**» إلى قوله: «**والفساد**» فيه إشارةٌ إلى اعتبار الربّانيّين والأحبار في مقابل الظلَمة؛ فهنا صفٌّ إلهيٌّ وصفٌّ شيطانيّ.

قوله عليه السلام: «**رغبةً ... ورهبةً**»، أي: سكتوا إمّا طمعاً بما في أيدي الظلمة، أو خوفاً منهم. ولذا ورد في روايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1] التعريض بمَن ينتحل الأعذار عن هذه الوظيفة. وهل هناك شيءٌ أشدُّ من السجن أو النفي أو التشريد في سبيل الإسلام، وقد قُتل أولياء الله تعالى في سبيله؟

«**فبدأ الله بالأمر بالمعروف ...**»: قد يُتخيّل أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منحصرٌ في نهي سائق السيارة عن فتح الراديو المشتمل على الغناء، أو نهي زيدٍ إذا تجاهر بالإفطار، مع أنَّ المنكر الكبير لابدَّ أن ينهى عنه الكبار من العلماء بنحوٍ متضامنٍ مترابطٍ.

تصوّروا لو ارتفعت ألف برقيّةٍ من أطراف بلاد الإسلام في الاحتجاج، هل كانوا يقومون به؟!! كلّا! أنا أعرفهم كيف هم!! إلّا أنّهم وجدونا أشدّ منهم ضعفاً وخوفاً، فكانوا يرهبون قيام جماعةٍ بالنشاط والخطب والتجمّع، فكيف إذا تضامن كلّ المسلمين وعلماء الإسلام؟

«**وقسمة الفيء**» يأخذون المال بلا حقٍّ ويصرفونه بلا حقٍّ.

«**ثُمَّ أنتم أيّتها العصابة**» أي: عصابة المسلمين، فانتقل عليه السلام بذلك من مخاطبة الناس إلى مخاطبة العصابة.

«**إنّما نلتموه ...**» إنّما كان لكم كلّ ذلك من العزّة والشرف لأجل أنّهم

---

(١) راجع الروايات الواردة في بحار الأنوار ٩٧: ٦٨، كتاب الجهاد، أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يتخوّفون من قيامكم بالحقّ ومطالبتكم به، وهكذا كان في زمانه عليه السلام. أمّا الآن فلا شيء منه.

«بحقّ الأئمّة» ولم يقل: بحقّي، بل مراده: الأئمّة في كلّ زمانٍ.

«فلا تفزعون ...». إذا شُتم جدّكم، صحتم واستنكرتم، ولكن إذا هُتك الإسلام، لم تحرّكوا ساكناً ولم تفزعوا، وإن حصل الفزع، حصل الصوت!

«والعمي والبكم» ليس هناك من فكّر بالفقير العاري والأعمى والأعرج. والدعاية التي تسمعونها ضوضاء بلا صحّةٍ، وألفاظ جوفاء بلا واقعٍ، فهناك عشر قرى لا يوجد فيها طبيبٌ واحدٌ، ولا يفكّرون بها، ولا يدعون لتطبيق الإسلام مجالاً، مع أنّه حلّ مشكلة الفقراء ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء﴾[1].

«المصانعة عند الظلمة»: أي: إذا قال لك الظالم: أيّها الشيخ الكبير، كان ذلك كافياً في نظرك.

«وأنتم أعظم الناس مصيبةً» يعني: كلّ عصابة المسلمين.

«لو كنتم تشعرون» يحتمل أن يكون المراد: أنّكم أهملتم ما ينبغي أن يأخذ العلماء بزمامه، وفيه احتمالاتٌ أُخر.

«تلك المنزلة». لم يقل: حقّي، ولم يقل: حقّ الأئمّة عليهم السلام بل قال: (العلماء بالله) وهم الربّانيّون المذكورون في الآية. وليس المراد به: العارف صاحب المسلك الفاني في الله، بل المراد به: العارف بأحكام الله وسنّته.

«مجاري الأُمور ...» ليس ذلك محدّداً بزمانٍ أو مكانٍ، بل هو خطابٌ للعصابة كلّها.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

وقوله: «العلماء بالله الأُمناء على حلاله وحرامه» إشارةٌ إلى الصفتين الأساسيّتين اللتين ذكرناهما للحاكم الشرعي، وهما العلم والعدالة؛ فإنَّ الأمانة شعبةٌ من العدالة.

«لكانت أمور الله عليكم تُردّ أو ترِد ...» لو كنتم صالحين وقمتم بالأُمور، لصدرت عنكم الأُمور، ولذهب الآخرون؛ فإنَّه لو وُجدت حكومة الإسلام وكان رئيسها يعيش كذلك وابنه كذلك، لما قامت حكومةٌ في مقابله. وأمّا لو لم يقم المسلم بالأمر، فإنَّ الظلمة سيسيطرون على الحكومة.

«فمِن بين مستعبدٍ ... مغلوبٍ» كلّ هذه الصفات تنطبق على هذا الزمان، أكثر من انطباقه على ذلك الزمان.

«خطيب مصقع»: كان الخطيب يقف على المنبر، والآن يقف وراء الراديو وينادي ضدّ الإسلام.

قوله: «خول» يعني: عبيد وإماء.

وعليه فما هو المرتبط بالأئمّة عليهم السلام من ذلك؟ بل العلماء بالله وصفٌ لا يختصّ بالأئمّة عليهم السلام، وكذلك الأُمناء على حلاله وحرامه.

ومنه يتّضح: أنَّ هذه الرواية من المؤيّدات، ولولا ضعف سندها، لكانت من الأدلّة.

هذا تمام الكلام في المسألة بشكلٍ عامٍّ، ولا داعي إلى البحث في الجزئيّات، وأنَّ الزكاة كيف تجبى وكيف توزّع؟ وإنّما نقول: بأنَّ كلّ ما هو ثابتٌ لرسول الله صلى الله عليه وآله ثابتٌ للفقيه، عدا ما دلّ الدليل على استثنائه.

ولسنا نقول بذلك منفردين، بل الميرزا الشيرازي قدس سره حين حرّم التنباك إنّما كان أمره واجب الاتّباع؛ باعتبار حكمه بذلك حكماً حكوميّاً سلطانيّاً

بحسب مصالح المسلمين، ولم يكن ذلك فتوىً منه، وإلّا لم يكن نافذاً على الفقهاء الآخرين، وكذلك الميرزا محمّد تقي حين حكم بوجوب الجهاد للدفاع عن المسلمين، وتبعه الفقهاء في ذلك.

وفي «كشف الغطاء»[1] بحثٌ حول الولاية، كما تعرّض له النراقي والنائيني (قدّس سرّهما)، كما مرّ. غاية الأمر أنّنا أوضحنا ذلك بالتفصيل، وذكرنا ما هو المرتبط بهذا الزمان من جهة الإطاعة للحكم الشرعي.

ثُمَّ إنَّ هناك بعض الفروع التي يعمّ الابتلاء بها من مسائل ولاية الفقيه، يحسن التعرّض لها مختصراً، ويوكل تفصيل الكلام فيها إلى كتاب الخمس.

وقد ظهر إلى الآن: أنَّ التصرّفات الثابتة للرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من جهة الولاية والسلطنة، ثابتةٌ للفقهاء، وكلّ ما ثبت بالدليل أنّه للإمام عليه السلام فهو للفقيه، دون ما كان خاصّاً بهم عليهم السلام. فلو ثبت بدليلٍ أنَّ النبي صلى الله عليه وآله من غير اقتضاء المصلحة، له أن يطلّق زوجة شخصٍ، فإنّه لا يثبت ذلك للفقيه. نعم، لو اقتضته المصلحة، كان ثابتاً له أيضاً، وكان من شؤون الحكومة الإسلاميّة. وأمّا كون الدليل قائماً على ذلك في النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام فهو محلّ كلامٍ. وقد نفاه الآخوند الخراساني قدس سره في «حاشيته»[2] على المكاسب، فيما أثبته آخرون[3].

---

(١) أُنظر: كشف الغطاء ١ : ٢٢٦، الفنّ الثاني، المقصد الأوّل، البحث الخمسون.

(٢) أُنظر: حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني): ٩٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في العقد الفضولي، في ولاية الفقيه.

(٣) أُنظر: منية الطالب ١ : ٣٢٧، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في بيع الفضولي، مسألة: من جملة أولياء التصرّف ... الحاكم.

حول حكم سهم الإمام عليه السلام

فليقع الكلام فيما هو محلّ الابتلاء، أعني: الكلام في سهم الإمام عليه السلام فنقول: إذا بني على أنّه لشخص الإمام عليه السلام، كما هو ظاهر الروايات[1]، وأنَّ ما لله فهو للرسول، وما للرسول فهو للإمام، فحينئذٍ لا تشمله أدلّة الخلافة والنيابة؛ فإنَّ الضرورة قاضيةٌ بأنَّ المال الشخصيّ للإمام يذهب إلى ورثته، لا إلى الوليّ الذي بعده. ولو كان من ماله الشخصيّ، فكيف ندّعي القطع برضا الإمام في صرفها بهذه المصارف التي نصرفها بها، كإعطائها للسيّد وغيره، والطالب المحصّل وغيره؟ ومن أين نحرز إذن الإمام بذلك؟

مع أنّنا نحتمل في هذا الوقت: أنَّ الإمام يريد صرفه ضدّ اليهود أو في ردّ الشبهات والكتب المنتشرة ضدّ الإسلام والمسلمين.

وعلم الفقيه بالإذن غير نافذٍ عليك؛ فإنَّ علمه ليس حكماً ولا فتوى، بل لابدَّ أن يحصل القطع بالإذن حتّى يجوز لك التصرّف، ولا ينفذ قطع الفقيه عليك على هذا المبنى.

حول مصرف سهم السادة

فلنبحث إذن في سهم الإمام وسهم السادة بحثاً مختصراً فنقول: قد يُقال: إنَّ بعض القرائن تدلّ بذاتها على أنَّ مصرفه لا يمكن أن يكون ذلك؛ فإنَّ الميزانيّة الحاصلة من الخمس مقدارٌ كبيرٌ جدّاً فوق التصوّر، بحيث لا يسدّ حاجة السادة فقط، بل يكفي لإدارة دولةٍ بأسرها. فلو حسبتم حساب ما

---

(١) راجع الروايات الواردة في وسائل الشيعة ٩: ٥٠٩، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ١.

يخرج من الأرباح والكنوز والمعادن وغيرها، فإنَّه قد يبلغ أضعاف ما في بلاد المسلمين فضلاً عن غيرها، والمشروع في الإسلام هو أخذ الخمس في كلّ عامٍ.

وهذا المقدار نصفه للإمام ونصفه للسادة، وهم المساكين واليتامى وأبناء السبيل، إذن فثلث الخمس الذي قد يصل إلى عشرة ملايين أو أكثر يصرف على ابن السبيل، فكم عندنا أبناء سبيل من السادة؟!! وكم عندنا يتامى من السادة؟! بل إنَّ السادة بمجموعهم لا يتجاوزون المليونين في العالم كلّه، والخمس أزيد منهم بكثيرٍ.

وحينئذٍ فالأمر يدور بين عدّة أُمورٍ:

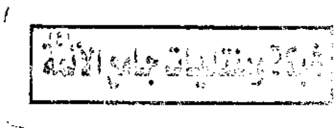
الأوّل: ما يعتقده العوام من أنَّنا نعطي للسيّد ولو أصبح داره من الذهب. وهذا غير صحيحٍ؛ لأنَّه خلاف الروايات التي تقيّد السيّد المستحقّ بالفقر.

الثاني: أن نأخذ من الأغنياء بمقدار حاجة السادة، والباقي يبقى عندهم. وهذا أيضاً ممّا لا يمكن الالتزام به.

الثالث: أن يكون الزائد عن حاجة السادة اختياره بيد والي المسلمين.

والظاهر المعتضد بالروايات هو أنَّ هذا المال ليس لأحدٍ أصلاً، بل جعله الله تعالى لمصالح المسلمين، والتصرّف فيه بيد والي المسلمين، وهو النبيﷺ في حياته، وبعده الأئمّةعليهم السلام، وبعدهم الفقهاء. غاية الأمر أنَّه كما في الحكومات الحاضرة تجعل لكلّ وزارةٍ صندوقاً خاصّاً وميزانيّةً معيّنةً، كذلك جعل الإسلام (صناديق) مختلفةً.

أحدها للسادة، والآخر للفقراء غير السادة، وهو من الزكاة، والثالث



للخراج، وهكذا، والزائد عن ذلك يصرف في مصالح المسلمين اجتماعيّاً وحكوميّاً.

بل الأنفال التي هي لله ولرسوله شأنها كذلك، كرؤوس الجبال وبطون الأودية وإرث من لا وارث له.

وقوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾(1)، هل يفيد: أنَّ الله تعالى مالكٌ للخمس نظير ملكيّتي وملكيّتك، بحيث لو وكّل النبيﷺ بالبيع عنه، فإنَّ المثمن أو الثمن ينتقل إليه؟ أو إنَّ معناه - في الحقيقة- كونه وليّ الأمر بالنسبة لهذا المال، وكذلك النبيﷺ. واستعمال اللام صحيحٌ بلحاظ أدنى اختصاصٍ.

فإذا كان الأمر كذلك، كان الفقيه هو وليّ الأمر على هذا المال، ومعه لا يجب إحراز رضا الإمام؛ فإنّه غير مرتبطٍ بشخصه، بل هو وليٌّ عليه، وبعده الولاية للفقيه.

وإليك بعض الروايات الدالّة على ما تقدّم:

فمنها: ما أورده الحرّ العاملي عن علي بن الحسين المرتضى في «رسالة المحكم والمتشابه» نقلاً عن «تفسير النعماني» بإسنادٍ ضعيفٍ عن عليّعليه السلام قال: **«وأمّا ما جاء في القرآن من ذكر معايش الخلق وأسبابها، فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجهٍ: وجه الأمارة، ووجه العمارة، ووجه الإجارة، ووجه التجارة، ووجه الصدقات. فأمّا وجه الأمارة فقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ الآية، فجعل لله خمس الغنائم»**(2) الحديث.

---

(1) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

(2) وسائل الشيعة ٩: ٤٨٩-٤٩٠، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٢، الحديث ١٢.

فالأمارة أمارة المسلمين، والخمس من شؤون الأمارة وتحت نظر الأمير، والعناوين المذكورة في الآية مصارف، وإنّما قسّمه بهذا النحو بينهم من باب أنّه (صندوقٌ) يعيشون عليه، لا أنّه يجب إعطاؤه لهم بأجمعه أو حفظه لهم. ولذا لم يقل أحدٌ منذ ولد الفقه أنّه يجب البحث عن أبناء السبيل من السادة وإعطاؤه لهم وحفظه لهم، بل معناه: أنّ عيشتهم من هذا الصندوق. فالمسألة مسألة أمارةٍ، لا الهرج والمرج، فيصنع كلّ شخص ما يريد.

والمتصرّف هو وليّ المسلمين، أعني: النبيّ والأئمّة والفقهاء، بحسب المصلحة، بلا فرقٍ بينهم أصلاً. غاية الأمر أنّه يجب أن يشبع الفقراء أوّلاً، السادة بالخمس، ومَن عداهم بالزكاة، ويصرف الباقي في مصلحة الإسلام والمسلمين.

ومنها: محمّد بن يعقوب، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر (وهي صحيحةٌ)، عن الرضاعليه السلام: قال سُئل عن قول الله عزّ وجلّ: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾** فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: **«لرسول اللهصلى الله عليه وآله، وما كان لرسول اللهصلى الله عليه وآله فهو للإمام»**. فقيل له: أفرأيت إن كان صنفٌ من الأصناف أكثر وصنفٌ أقلّ، ما يُصنع به؟ قال: **«ذاك إلى الإمام: أرأيت رسول اللهصلى الله عليه وآله كيف يصنع؟ أليس إنّما كان يعطي على ما يرى؟ كذلك الإمامعليه السلام»**[1].

---

(١) الكافي ١: ٥٤٤، أبواب التاريخ، باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس ...، الحديث ٧، تهذيب الأحكام ٤: ١٢٦، كتاب الزكاة، الباب ٣٦٠، الحديث ٤، ووسائل الشيعة ٩: ٥١٩، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ٢، الحديث ١.

ومنه ظهر: أنَّ المسألة موكولةٌ إلى الإمامعليه السلام بالولاية، لا أنّها ملكه الشخصيّ، وهذه الروايات حاكمةٌ على كلّ الروايات الواردة في المقام التي تذكر أقسام مستحقّي الخمس؛ فإنَّ هذه الرواية تقول: إنَّ هذه الأقسام أقسامٌ ابتدائيّة، والأمر موكولٌ إلى الإمامعليه السلام ليعطي بحسب المصالح. فإن قسّم عليهم جميعاً أو على بعضهم أو لم يعطِ لأحدٍ منهم؛ لضرورةٍ إسلاميّةٍ، كان له ذلك بحسب المصلحة بدون إعمال الهوى والشهوات. ومعه لا حاجة إلى إحراز رضا الإمامعليه السلام، بل الفقيه مخوّلٌ في القيام به.

ومنها: رواية أبي خالد الكابلي قال: قال: «**إن رأيت صاحب هذا الأمر يعطي كلّ ما في بيت المال رجلاً واحداً، فلا يدخلنّ في قلبك شيءٌ؛ فإنّه إنّما يعمل بأمر الله**»[1].

كما لو كان ظالمٌ مرتشٍ يُعطى رشوةً كبيرةً لدفع شرّه عن حوزة الإسلام؛ إذ للوالي أن يعطي المال لشخصٍ واحدٍ بأمر الله وطبقاً للمصلحة العامّة، لا طبقاً للمصالح والشهوات النفسيّة. وإذا كان ذلك ثابتاً للإمام، كان ثابتاً للفقيه أيضاً.

ومنها: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالحعليه السلام، في حديثٍ طويلٍ، قال: «**وله**» - يعني: للإمام- «**نصف الخمس كملاً، ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته، فسهمٌ ليتاماهم، وسهمٌ لمساكينهم، وسهمٌ لأبناء سبيلهم، يقسّم بينهم على الكتاب**

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٨، كتاب الزكاة، الباب ٣٩، الحديث ٣٤، ووسائل الشيعة ٩: ٥٢٠، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ٢، الحديث ٣.

والسنّة، ما يستغنون به في سنتهم، فإن فضل عنهم شيءٌ، فهو للوالي، وإن عجز أو نقص عن استيفائهم، كان على الوالي أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، وإنّما صار عليه أن يموّنهم؛ لأنّ له ما فضل عنهم»[1].

قوله عليه السلام: «**يستغنون به في سنتهم**»، أي: بحيث لا يبقى جائعٌ، ولا يضطرّ إلى الوجوه الأُخرى. وإعطاء الفقير الكثير من المال مع بقاء الآخرين في حالة الجوع - بدعوى أنّه وصل المال إليه حال فقره واستحقاقه- غير صحيحٍ. وإذا قام الوالي بذلك لم يقم بالوظيفة كما هي.

ويُلاحظ: أنّه قال: «**فهو للوالي**» ولم يقل: (للإمام)، مع أنّ المال ليس للوالي بما أنّه عليّ بن أبي طالب عليه السلام، بل الزائد للوالي يتصرّف به كما تتصرّف به سائر الحكومات من إنجاز سائر المصالح بالأموال الضخمة كشراء الطيّارات ونحوها.

وهناك جملةٌ من الروايات[2] بهذا المضمون، فراجع.

ويُلاحظ: أنّ روايات الأنفال[3] ذات دلالةٍ هامّةٍ جدّاً؛ لأنّه تارةً يُقال: بأنّ الإسلام لم يعطِ الإمام أيّ امتيازاتٍ، وأُخرى يُقال: بأنّ للإمام كلّ الأرض. فما هو وجه الجمع بين روايات الأنفال؟

---

(١) الكافي ١: ٥٤٠، أبواب التاريخ، باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس ...، الحديث ٤، تهذيب الأحكام ٤: ١٢٩، كتاب الزكاة، الباب ٣٧، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٩: ٥٢٠، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ٣، الحديث ١.

(٢) راجع الروايات الواردة في وسائل الشيعة ٩: ٥٢٠، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ٢.

(٣) راجع الروايات الواردة في وسائل الشيعة ٩: ٥٢٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال.

وقبل الشروع في الجواب، لابدَّ من استخلاص ما يُستفاد من الآية في ضمن أُمورٍ:

الأوّل: استفادة المصرفيّة في العناوين الثلاثة الأخيرة.

الثاني: أنَّه لا يجب التقسيم المتساوي بينهم، بل ذاك إلى الإمام: إن شاء قسّم بالتساوي، وإن شاء عمل شيئاً آخر بما يرى من المصلحة.

الثالث: أنَّه خاصٌّ بالفقراء السادة دون أغنيائهم القادرين على العمل منهم.

الرابع: أنَّه يعطى بمقدار السنة، فإن زاد كان للإمام، وإن أعوز كمل لهم من الوجوه الأُخرى التي منها سهم الإمام، ويعطون بمقدار السعة، أي: كما يعيش سائر الناس.

تحقيق حول سهم الإمام عليه السلام

وأمّا الكلام عن سهم الإمام عليه السلام فصحيحة البزنطيّ تدلّ بذيلها على حكم سهم السادة، وقد تكلّمنا عنه، كما تدلّ بصدرها على حكم سهم الإمام حيث يقول: فقيل له: فما كان لله فلمن هو؟ فقال: «**لرسول الله صلى الله عليه وآله. وما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله فهو للإمام عليه السلام**»[1]. ونحن نريد أن نفهم معنى قوله: «**وما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله فهو للإمام عليه السلام**».

هل معنى ذلك: أنَّ ما أفادته الآية غير صحيح، وأنَّه ليس لله، بل لرسوله؟ هذا خلاف الضرورة. أو يُقال: إنَّ الله تعالى مالكٌ والرسول مالكٌ؟ وهذا غير ممكنٍ؛ لامتناع اجتماع مالكين على مملوكٍ واحدٍ، على أنَّه لا يمكن

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

إضافة الملكيّة الاعتباريّة إلى الله تعالى، بحيث يباع ملكه ويخرج عن ملكه؛ فإنّ مثله محالٌ. بقي احتمال أن تكون مالكيّته غير ملكيّة رسول الله صلى الله عليه وآله: بأن يقال: إنّ الله مالكٌ بمعنى وليّ الأمر ومالك التصرّف، ورسول الله صلى الله عليه وآله مالكٌ بالملكيّة الاعتباريّة. وهذا أيضاً خلاف ضرورة الفقه؛ لأنّه لا إشكال أنّ ما جعله الله تعالى لنبيّه من الغنائم وغيرها لم يذهب إلى ورثته وأزواجه، بل هو بعده للإمام، ولو كان مالكاً لأورثه، وقد صرّح بذلك في الروايات[1].

---

(١) أقول: يخطر لي تقريبٌ آخر غير ما ذكره السيّد الأُستاذ، ربّما يكون أجود من الناحية التنظيميّة والصناعيّة.

وحاصله: أنّ المراد بهذه العبارة لا يخلو عن أحد أُمورٍ:

الأوّل: أن يكون المراد بيان أمرٍ أخلاقيٍّ غير مرتبطٍ بالشرع، كوجوه الاحترام والمنزلة الاجتماعيّة. وهذا غير محتملٍ في نفسه، وخلاف تصدّي الإمام عليه السلام لبيان الحكم الشرعي، مضافاً إلى أنّه ليس مرتبطاً بما قبله ارتباطاً استدلاليّاً، كما هو ظاهره، على ما سيأتي.

الثاني: أن يكون المراد بيان أمرٍ تكوينيّ فلسفيّ، وهو خلاف الظاهر جدّاً من النواحي السابقة.

الثالث: أن يكون المراد بيان أمرٍ شرعيّ مرتبطٍ بما سبقه من حكم سهم رسول الله صلى الله عليه وآله من الخمس. وهو المتعيّن بعد دفع الاحتمالين السابقين. فإذا كان الأمر كذلك، فالمطلب لا يخلو من أحد أمرين:

أوّلهما: أن يكون المراد بالموصول هو خصوص سهم النبي صلى الله عليه وآله من الخمس، فكأنّه يقول: إنّ السهم الذي كان لرسول الله صلى الله عليه وآله يكون للإمام عليه السلام. إلّا أنّه غير محتملٍ أيضاً؛ لظهوره في كون القاعدة كبرى كلّيّة بلا إشكالٍ، وأنّ كلّ ما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله فهو للإمام عليه السلام.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الظاهر من هذه العبارة أنّ الإمام عليه السلام يريد عقد الاستدلال بنحو الشكل الأوّل.

إذن فرسول الله صلى الله عليه وآله غير مالكٍ بالنحو الاعتباري لملكيّة الناس، وكذلك الإمام بنفس الدليل.

يبقى احتمالاتٌ ثلاثة:

الأوّل: أنّ الإمامة واسطةٌ في الثبوت، وأنّ الإمام مالكٌ من جهة الإمامة، كما يكون مالكاً من جهة البيع. ويرد على ما ذكر التوالي الفاسدة السابقة.

الثاني: أن يكون المال لجهة الإمامة، فيكون نفوذ الجهة على المالكيّة بمعنى: الولاية المنطبقة على النبي صلى الله عليه وآله. إلّا أنّ هذا لا يتمّ أيضاً؛ لأنّه معه

وثانيهما: أن يكون المراد بالموصول كلّ ما كان ثابتاً لرسول الله صلى الله عليه وآله، فيشمله غيره بالإطلاق، ويكون صغراه هو سهم الرسول صلى الله عليه وآله من الخمس، كما سبق الاستدلال عليه من الظهور. وحينئذٍ فيُقال:

إنّ ما كان ثابتاً للنبي صلى الله عليه وآله شرعاً أحد أُمورٍ:

١. وجوب الطاعة له على الناس ونفوذ أمره فيهم.

٢. ممتلكاته بحسب ولايته العامّة: كالأنفال وغيرها.

٣. ممتلكاته الشخصيّة.

فإذا نفينا الأمر الثالث، يتعيّن شمول الإطلاق للسهم بالنحو الثاني. والأمر الثالث غير محتملٍ جزماً؛ إذ لو كان هذا السهم أو الأنفال لرسول الله صلى الله عليه وآله شخصاً، كان لورثته من قبيل أولاده وزوجاته، وهو مخالفٌ للضرورة، فيتعيّن أن يكون للإمام عليه السلام كلّ ما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله بحسب ولايته العامّة من ممتلكات ووجوب الطاعة، وهو المقصود.

وبذلك تتمّ الكبرى. وأمّا الصغرى فتثبت بقوله: «لرسول الله صلى الله عليه وآله» بعد ضمّ ضرورة عدم كونه موروثاً ولا ملكاً شخصيّاً (المقرّر).

يكون قوله: «للرسول» إسناداً إلى غير ما هو له؛ إذ لا يكون للرسول ولا للإمام إلّا على وجه المجاز، مع أنّه بالنسبة إلى الله تعالى يمتنع أن يُقال: إنّه ملك الجهة العليا.

الثالث: أن لا تكون هناك مالكيّةٌ أصلاً، بل مجرّد ولاية التصرّف، كما كان المال بالنسبة إلى الله تعالى، وكما هو شائعٌ ومتعارف في الدول والحكومات، وبه لا يحصل اختلافٌ في مداليل اللامات في الآية، وبه يكون المال لله وللرسول؛ باعتبار أنّ ولاية التصرّف لهما معاً، وهو للإمام عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله بنفس المعنى.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه بعد أن نفيت الملكيّة الشخصيّة عن الله عقلاً، وعن الرسول ضرورةً، ونفيت ملكيّة الجهة عن الله ضرورةً، وعن الرسول بحسب ظهور الدليل، فيتعيّن الأخير، وهو جواز التصرّف بالولاية، كتصرّف الملّاك في أموالهم، وبه يصحّ استعمال اللام؛ فإنّها لا تفيد إلّا الاختصاص.

ومعه فصحيحة البزنطيّ يستفاد منها دلالتها على المطلوب بوضوح، وهي حاكمةٌ على كلّ الروايات المبيّنة للسهام. وهناك رواياتٌ أُخر[1] حول ذلك، فراجع.

وقضيّة الأنفال كذلك؛ فإنّ الروايات تدلّ على أنّها لله وللرسول، فيأتي فيها نفس الكلام، أعني: هل معنى ذلك أنّها لهما بحسب الملكيّة الاعتباريّة؟ والجواب بالنفي.

أو يُقال: لله التصرّف وللرسول الملكيّة الاعتباريّة؟ والجواب بالنفي

(١) تقدّم بيان موضعها آنفاً، فلاحظ.

أيضاً. وإلّا لو كان كذلك لكان الرسول قد ورّثه لورثته، مع أنّها للإمام بعده، كما ورد في عددٍ من الروايات[1]. فهذا اللسان هو لسان روايات باب الخمس نفسه، مع اختلاف المتعلّق.

ثُمَّ إنَّ صفو المال وصفايا الملوك والفرس الفارهة للرسول ﷺ، فهل الغرض من الاختصاص أن يركبها؟

ففي رواية حمّاد بن عيسى، عن العبد الصالح عليه السلام، في حديثٍ قال: **«وللإمام صفو المال أن يأخذ من هذه الأموال صفوها: الجارية الفارهة والدابّة الفارهة والثوب والمتاع ممّا يحبّ أو يشتهي، فذلك له قبل القسمة، وقبل إخراج الخمس. وله أن يسدّ بذلك المال جميع ما ينوبه»** قبل إعطاء القسمة وقبل إخراج الخمس.

فالقضيّة إذن قضيّة حكومةٍ، فيعطي الفرس لشخص؛ ليجلبه إلى الإسلام، أو يدفع شرّه عن الإسلام، وإلّا فهو لم يكن يحتاج إلى ذلك في حياته.

إلى أن قال: **«وله بعد الخمس الأنفال، والأنفال كلّ أرضٍ خربةٍ قد باد أهلها، وكلّ أرضٍ لم يوجَف عليها بخيلٍ ولا ركابٍ، ولكن صالحوا صلحاً، وأعطوا بأيديهم على غير قتالٍ. وله رؤوس الجبال وبطون الأودية والآجام وكلّ أرضٍ ميتةٍ لا ربّ لها. وله صوافي الملوك ما كان في أيديهم على غير وجه الغصب»** إلى أن قال: **«والأنفال إلى الوالي»**[2].

---

(١) راجع الروايات الواردة في وسائل الشيعة ٩: ٥٣٧، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٢.

(٢) الكافي ١: ٥٤٠، أبواب التاريخ، باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس ....، الحديث ٤، تهذيب الأحكام ٤: ١٢٩، كتاب الزكاة، الباب ٣٧، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٩: ٥٢٠، كتاب الخمس، أبواب قسمة الخمس، الباب ٣، الحديث ١.

إذن فليست القضيّة قضيّةً شخصيّةً، كما يُقال الآن: إنَّ سائر هذه الأموال للدولة أو للأُمّة، فإذا كانت الحكومة صالحةً، فإنّها تصرفها على الأُمّة، فكذلك هذه الأُمور بالنسبة إلى رسول الله ﷺ والأئمّة عليهم السلام بعده.

وفي «المستدرك»[1] عن الكليني في «الكافي»[2] عن عليّ بن إبراهيم، عن السري بن الربيع، قال: لم يكن ابن أبي عمير يعدل بهشام بن الحكم شيئاً، وكان لا يغبّ إتيانه، ثُمَّ انقطع عنه وخالفه. وكان سبب ذلك أنَّ أبا مالك الحضرميّ كان أحد رجال هشام، ووقع بينه وبين ابن أبي عمير ملاحاةٌ في شيءٍ من الإمامة. قال ابن أبي عمير: الدنيا كلّها للإمام على جهة الملك، وإنَّه أولى بها من الذين هي في أيديهم. وقال أبو مالك: ليس كذلك: أملاك الناس لهم، إلّا ما حكم الله به للإمام من الفيء والخمس والمغنم، فذلك له. وذلك أيضاً قد بيّن الله للإمام أين يضعه وكيف يصنع به؟ فتراضيا بهشام بن الحكم، وصار إليه، فحكم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير، فغضب ابن أبي عمير، وهجر هشاماً بعد ذلك. وهي الرواية الثانية من الباب الخامس من أبواب الأنفال.

ونحن نقول لهشام بن الحكم: إن كنت تقصد الملكيّة الاعتباريّة، فهي غير حاصلةٍ للإمام، بل له جواز التصرّف. كما أنَّ قوله عليه السلام: «**مَن أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له**»[3] إجازة الحاكم، لا إجازة المالك، ومن هنا له أن يمنع عن

(١) مستدرك الوسائل ٧: ٣٠٥، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٥٠، الحديث ٢.

(٢) الكافي ١: ٤١٠، كتاب الحجّة، باب أنَّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام، ذيل الحديث ٨.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٤٥، كتاب الزكاة، الباب ٣٩، الحديث ٢٦، ووسائل الشيعة ٩: ٥٤٩، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٤، الحديث ١٣.

الإحياء لو وجد المصلحة في ذلك، وكذلك الفقيه.

ولذا فقد نقول بمشروعيّة الجهاد الابتدائي للفقيه، كما هو الظاهر عندي، وأفاد صاحب «الجواهر»[1]: أنَّه لولا الإجماع، لكان القول به قريباً. وأمّا الجهاد الدفاعي فهو على أيّ حالٍ ثابتٌ للفقيه بلا إشكالٍ، فيكون أولى بالتصرّف ووليّاً بالنسبة إلى الغنائم. وتمام الكلام في محلّه.

نسبة أدلة ولاية الفقيه إلى روايات الحض على المعروف

بعد[2] أن ثبتت الروايات المطلقة لولاية الفقيه، فهل تكون الروايات القائلة بأنَّ «**كلّ معروفٍ صدقةٌ**»[3] أو «**عونك الضعيف من أفضل الصدقات**»[4] معارضةً لها، بحيث يستفاد منها أنَّ الأمر لا يختصّ بالفقيه، بل كلّ من يقدم على المعروف، يجوز له ذلك ويُثاب عليه.

---

(١) أُنظر: جواهر الكلام ٢١: ١١ و١٥ و١٨، كتاب الجهاد، الركن الأوّل.

(٢) ألقى السيّد محاضرةً لم أُوفّق لحضورها؛ لانشغالي بعيادة السيّد الحكيم في مرضه في مستشفى ابن سينا في بغداد. وقد نقل عن هذه المحاضرة أنّها كانت تكراراً لما سبق مع عنونةٍ للمسألة الجديدة، وهي ولاية عدول المؤمنين، وذكر منهج البحث فيها.
وقد اتّضح لي من المحاضرة اللاحقة أنَّ الأمر كذلك، ولذا أتمّ السيّد الأُستاذ الكلام عن ولاية الفقيه، ثُمَّ دخل في مسألة عدول المؤمنين، كما سيتّضح مفصّلاً (المقرّر).

(٣) الكافي ٤: ٢٦، كتاب الزكاة، أبواب الصدقة، باب فضل المعروف، الحديث ١، ووسائل الشيعة ١٦: ٢٨٥، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب فعل المعروف، الباب ١، الحديث ٢.

(٤) الكافي ٥: ٥٥، كتاب الجهاد، الباب٣، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ١٥: ١٤١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، الباب ٥٩، الحديث ٢.

أمّا الشيخ قدس سره[1] فقد بحث فيه بنحو الإجمال، وكأنّه أخذ مفروضاً أنَّ المراد بقوله: «**كلّ معروف**» ما كان في مقابل المنكر. ونحن تارةً نتكلّم بناءً على ذلك، وأُخرى بعد الرجوع إلى الروايات.

أمّا إذا أُخذ المعروف بنحو الإطلاق في قوله: «**كلّ معروفٍ صدقةٌ**» بتقريب: أنَّ قوله: (صدقة) ليس المراد به إعطاء الصدقة، بل معناه الحصول على ثوابها، فكلّ عمل خيرٍ هو معروفٌ، وله ثواب الصدقة، فعلى هذا الفرض هل يكون هذا اللسان معارضاً مع إيكال الحوادث والأُمور إلى الفقيه، أو معارضاً مع ولاية الأئمّة بل الرسول صلى الله عليه وآله؟ فإنَّ المعارضة لو تمّت، فإنّها لا تختصّ بالفقيه، بل (كلّ معروفٍ صدقةٌ) غير خاصٍّ بعصر الغيبة، فكأنّه يريد أن يقول: إنَّ المعروف يمكن أن يقوم به كلّ واحدٍ ولو بنحو الهرج والمرج، فكلّ من أراد أن يقيم الحدّ، فلا بأس عليه، سواء كان هو الفقيه أو الإمام أو لم يكن.

فيقع البحث حينئذٍ في النسبة بين هذه الروايات وأدلّة ولاية الفقيه، وهل هي العموم من وجهٍ، كما قال الشيخ[2] أو لا؟ كما يقع الكلام في نحو هذه الحكومة.

ولو وسّعنا معنى المعروف ليشمل كلّ معروفٍ حتّى مثل الصلاة والصيام، كانت الأدلّة الدالّة على ولاية الفقيه والإمام أخصّ مطلقاً؛ لأنّه ليس عندنا موردٌ يقوم به الوالي بالمنكر، بل ما يقوم به الوالي كلّه من المعروف.

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٥٧، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضوليّ، مسألة: في ولاية الفقيه.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم.

ويفترق المعروف عن اختصاصات الفقيه بالصلاة والصيام وإعطاء شيءٍ إلى الفقير، ويجتمعان في كلّ ما هو مرتبطٌ بالولاية[1].

ومع الغضّ عن ذلك فقد يُقال: بأنَّ النسبة بينهما هي العموم من وجهٍ، كما ذكر الشيخ قدّس سرّه، وأنَّ أدلّة ولاية الفقيه حاكمةٌ، ولم يذكر الوجه فيها، ولكنّها تتمّ على أحد نحوين.

الأوّل: أنَّ روايات المعروف بهذا النطاق الوسيع لا تتعرّض لمجري الصدقة أو فاعل المعروف، غاية الأمر أنّنا نفهم من عدم ذكره عمومه لجميع الناس. وأمّا تلك الروايات فلسانها: أنَّ كلّ ما هو مرتبطٌ بباب الحكومة والقضاء موكولٌ إلى الفقهاء أو إلى الإمام عليه السلام.

فغاية ما في الباب هو الإطلاق في أدلّة المعروف، فإذا ورد إيكال بعض المعروف إلى العلماء، فإنّه يكون مخصّصاً لذلك الإطلاق، فيكون من باب

---

(١) أقول: لم يذكر السيّد الأُستاذ (دام ظلّه) وجه الحمل على هذا التقدير؛ لعدم حاجته إليه؛ لكونه ممنوعاً كبرى عنده. إلّا أنَّ مقتضى القاعدة بناءً على ذلك هو العمل بالمطلق والمقيّد معاً؛ لكونهما مثبتين، كقوله: (أعتق رقبةً) و(أعتق رقبةً مؤمنةً) مع عدم العلم بوحدة القضيّة؛ فإنَّ عتق الرقبة الكافرة يكون جائزاً أيضاً، فكذلك في المقام. إلّا أن يُقال: إنّه يلزم منه إلغاء أدلّة ولاية الفقيه، أو لغويّة الجعل فيها. ويمكن أن يجاب لدفع اللغويّة بالطوليّة ودفع الإلغاء بالأهمّيّة والتأكيد على الفقيه كفردٍ أعلى للقائم بالأحكام الإسلاميّة.

ولعلّ هذا البيان تامٌّ لولا أحد أمرين:

إمّا الطعن في الكبرى، كما صنع السيّد الأُستاذ، وإمّا استفادة المفهوم منه على ما سنشير (المقرّر).

التخصيص لا الحكومة[1].

الثاني – وهو أوضح من الأوّل-: أنّنا إذا فهمنا من أدلّة الولاية أنَّ هذا الأمر المرتبط بالحكومة والقضاء، كحفظ أموال الصغار موكولٌ ومخوّل إلى الفقهاء وإلى الأئمّة عليهم السلام في زمانهم، فينتج: أنّه إنّما يكون معروفاً حين لا يكون من المنكرات، فإذا قام أحد المكلّفين بالولاية على مال الصغير مع وجود الفقيه أو الإمام أو الأب أو الجدّ، فإنّه يكون من المنكرات.

---

(١) أقول: لا يخلو المطلب عن أحد أمرين بنحو مانعة الخلوّ: إمّا أن نستفيد عموم المكلّف الفاعل للمعروف أو لا. فإن لم نستفد، سقطت روايات المعروف عن المعارضة أصلاً، وكانت روايات ولاية الفقيه موضّحةً لإجمالها، ويكون الأمر من قبيل تعارض الحجّة باللاحجّة. والتمسّك بإطلاق المعروف لا يفيد، كما هو واضحٌ؛ لكون فاعله هو بعض المكلّفين في الجملة.

وأمّا إذا استفدنا عموم المكلّفين – كما اعترف به السيّد الأُستاذ (دام ظلّه)- فالأمر أيضاً لا يخلو من حالتين:

فإمّا أن نستفيد من روايات ولاية الفقيه المفهوم ولو بالحصر أو الشرط أو الارتكاز أو نحو ذلك، وإمّا أن لا نستفيد. فإن لم نستفد، كانتا قضيّتين مثبتتين، وامتنع حمل المطلق على المقيّد، كما تقدّم في التعليقة السابقة. وعليه فما ذكره السيّد الأُستاذ في هذا الوجه من الحمل مع غضّ النظر عن المفهوم لا يكاد يكون تامّاً.

نعم، إن قلنا بالمفهوم لأدلّة ولاية الفقيه – بمعنى: أنّه لا يجوز لغيره القيام بأُمور الحكومة والقضاء- صلح ذلك للتقييد، إلّا أنَّ السيّد الأُستاذ لم يشر إليه. ولكنّ المظنون أنّه تكلّم بناءً على ذلك ارتكازاً؛ لوضوح استفادة الحصر منه. وبه يتمّ الوجه الثاني الآتي؛ حيث يكون تصدّي غير الفقيه للقيام بهذه الأعمال – مع وجود الفقيه- منكراً لا معروفاً. ولولاه لأمكن إنكاره؛ بدعوى دلالة أدلّة المعروف بإطلاقها على كونه معروفاً على كلّ حالٍ. فخذ هذا بنظر الاعتبار (المقرّر).

ففي مرتبة عقد الوضع لابدَّ أن نحفظ المعروف على معروفيّته حتّى يـرد عليه الحكم. وأمّا إذا قام شخصٌ آخر بها أُوكل إلى الإمـام أو الفقيـه أو الأب، فإنَّ المعروف يتبدّل منكراً. وعليه فإذا كانت النسبة هي العموم من وجه، فإنَّه يخرج الموضوع عن موضوعيّته.

لكن الشأن هو في أنَّه هل يريد أن يقول ذلـك، أو يريـد أن يقـول أمـراً آخر؟

وفي الباب الأوّل من أبواب فعل المعروف من كتاب الأمر بالمعروف ما رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ معروفٍ صدقةٌ**»[1].

فهل المعروف في هذه الرواية الواردة بنحو الإطلاق مـا كـان في مقابـل المنكر، فيكون شاملاً للصلاة والصوم؟ أو نفهم أنَّه يريد أن يقول: إنَّ الصدقة غير منحصرةٍ في الأُمور الماليّة مـن الزكـاة الواجبـة والـصدقة المـستحبّة، بـل يشمل كـلّ فعـلٍ مـن أفعـال الخـير يوصـل إلى الغـير، كالـسلام والاحـترام والضيافة؟ ولا يريد بهذا اللسان أن يؤسّـس للهـرج والمـرج، ويلغـي أسـاس ولاية الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام والفقهاء، بل هي قضيّةٌ أخلاقيّةٌ غير مرتبطة بذلك المعنى أصلاً.

ومن روايات الباب: ما عن عمر بن يزيد، قال: قال أبـو عبـد الله عليه السلام: «**المعروف شيءٌ سوى الزكاة، فتقرّبوا إلى الله عزّ وجلّ بالبرّ وصلة الرحم**»[2].

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) الكافي ٤: ٢٧، كتاب الزكاة، أبواب الصدقة، باب فضل المعروف، الحديث ٥، مَن لا

ويريد الإمام عليه السلام أن يقول: إنَّ المعروف ليس هو الزكاة فقط، بل لابدَّ أن تتوصّلوا إلى الله بالبرّ والإحسان وصلة الرحم أيضاً. ولا يريد أن يقول: إنَّ كلّ فعلٍ معروفٌ حتّى الصلاة أو التصرّف بمال الغير كاليتيم.

والغرض: أنَّ هذه الروايات لا تريد أن تلغي الفقه، وتؤسّس فقهاً جديداً، أو تلغي ولاية الأئمّة عليهم السلام والفقهاء، وتفتح باب قيام كلّ واحدٍ بكلّ عملٍ مشروعٍ، بل لا تتعرّض لهذا المطلب أصلاً، حتّى يقع التعارض.

وفي كتاب الجهاد: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: عونك الضعيف من أفضل الصدقة**»[1].

فهل يريد أن يقول: إنَّ كلّ مَن كان ضعيفاً - سواء كان كبيراً هرماً أو صغيراً أو مريضاً- فتصرّفوا في ماله؛ لأنَّ ذلك يكون عوناً له، وعون الضعيف من أفضل الصدقة، بحيث يكون معارضاً مع دليل عدم جواز التصرّف بمال الغير بغير إذنه، أو معارضاً مع دليل ولاية الجدّ والأب، أو مع دليل ولاية الأئمّة عليهم السلام والفقيه!

أو إنَّه - في الحقيقة- إشارةٌ إلى غرضٍ استحبابي وحثٌّ على عون الضعيف، كتحريك الضعيف من مكانه، أو قضاء بعض حوائجه ونحو ذلك. على أنَّ التصدّي للتصرّف بمال الطفل مع الإعراض عن رأي الأب أو

يحضره الفقيه ٢: ٥٥، أبواب الزكاة، باب فضل المعروف، الحديث ١٦٨٥، ووسائل الشيعة ١٦: ٢٨٧، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب فعل المعروف، الباب ١، الحديث ٧.

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

الجدّ الذي يقوم بمصالح ولده أكثر من الولد نفسه لو كـان شـابّاً لـيس عونـاً للضعيف، فهو أمرٌ استحبابيٌّ لا يمكن أن يعارض الأحكام الإلزاميّة.

وبهذا البيان ينتهي البحث في ولاية الفقيه.

مسألة

حول ولاية عدول المؤمنين

أمّا بالنسبة إلى عدول المؤمنين أو ثقاتهم، ففيه جهاتٌ من البحث:

الأُولى: أنّه هل يُستفاد من الروايات الخاصّة الواردة في المقام دلالتها على أنّ هؤلاء من أُولي الأمر - كما أنّ الفقيه وليّ الأمر- أم لا؟ أم يُستفاد مجرّد جواز التصرّف؟

الثانية: أنّه هل يستفاد أنّ ولايتهم في عرض ولاية الفقهاء، أو أنّهم أولياء في التصرّف طولاً؟

الثالثة: أنّ الكلام في الأُمور الحسبيّة - مع غضّ النظر عن الروايات- والمراد بالأُمور الحسبيّة: ما عُلم بعدم رضا العقل والشرع بإهمالها. فإذا لم تكن أدلّة ولاية الفقيه ثابتةً، فهل يكون للفقيه أو لعدول المؤمنين ولايةٌ عليها، أو جواز تصرّفٍ فيها أو لا؟ ثُمَّ إنَّ ذلك هل هو بنحوٍ طولي أو عرضي؟

فيقع الكلام في تصرّفات عدول المؤمنين، مع قطع النظر عن الروايات الخاصّة، أي: إذا لم تكن رواياتٌ في البين، فكيف نحلّ تصرّفات عدول المؤمنين، كما يقع الكلام في مقدار دلالة الروايات الخاصّة الدالّة على ولاية عدول المؤمنين.

وليُعلم: أنّ هناك إشكالاً ثابتاً حول عدول المؤمنين وغيرهم؛ إذ يُقال

بنحو العموم: إنَّ تصرّفاتهم غير جائزةٍ لا بنحو الولاية ولا بنحو إجازة التصرّف، بخلاف التصرّف في الأُمور الحسبيّة؛ فإنَّ الأُمور الحسبيّة بالنسبة إلى عدول المؤمنين محلّ كلام إثباتاً ونفياً.

ثُمَّ إنَّنا تارةً نفهم أنَّ حكم الشرع بنحوٍ خاصٍّ وله دخلٌ مخصوصٌ، وأُخرى لا نفهم الخصوصيّة. فإن فهمنا أنَّه ليس له نظرٌ خاصٌّ أو دخلٌ، ونفينا دخل الأمور الخاصّة بلحاظ حكم العقل أو حكم الشرع، فقد يُقال: إنَّه في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام كان لعدول المؤمنين أن يتصرّفوا، فضلاً عن الفقيه الجامع للشرائط. فإنقاذ الغريق لا يختصّ ببعضٍ دون بعضٍ، بل مَن أنقذ الغريق، فقد صنع معروفاً بلا خلافٍ.

وأمّا إذا كان النظر مقتصراً على قسمٍ خاصٍّ من الأُمور الحسبيّة، وقلنا بدخالته في الحكم الشرعيّ شرعاً أو عقلاً؛ حيث دلّ الدليل على أنَّ نظر الفقيه له دخلٌ في المطلب، فلا يشمل ما إذا لم يكن الشخص فقيهاً، كما في مثل القضاء الذي لا يتولّاه إلّا الفقيه، ولا يمكن لعدول المؤمنين القيام به، أو الفتوى التي هي من الأُمور الحسبيّة التي دلّ الدليل على اقتصارها على الفقيه، ولا إطلاق في الدليل لغيره، فلا يمكن معه لأحدٍ من عدول المؤمنين أن يفتي.

والغرض: أنّه تارةً تكون الأدلّة بهذا النحو، أي: أن تكون دالّةً على دخالة نظر الفقيه، لا بنحو الإطلاق، بل دخله عند وجود الفقيه. وأمّا عند عدمه فلا إطلاق له. ففي مثل هذه الموارد إذا كان الفقيه موجوداً، فلابدَّ أن تكون هذه الأُمور بنظره. وأمّا إذا لم يكن الفقيه موجوداً، فيمكن لغير الفقيه أن يتدّخل، سواءً كان مؤمناً أو فاسقاً، ثقةً كان أو لم يكن.

وأُخرى يقتضي الدليل أن يكون نظر الفقيه له دخلٌ عند وجوده، وعند عدمه يكون لنظر المؤمن الثقة مدخليّةٌ. وفي هذه الصورة لابدَّ للمؤمنين العدول من النظر. وإذا احتملنا أنَّ هذا الأمر الذي لا يجوز إهماله مردّدٌ بين أن يقوم به ثقةٌ مؤمنٌ أو مؤمنٌ غير ثقةٍ أو غير مؤمن، ففي مثل ذلك يكون للنظر دخلٌ، كما يكون شرطاً، يعني: نظر المؤمن الثقة.

ثُمَّ إنَّنا إذا قلنا في الأمر الذي لا يجوز إهماله: إنّه لا دخل لنظر أحدٍ بالخصوص، وإنَّ كلّ من تدخّل كان فعله صحيحاً، لم يكن موجباً لولاية عدول المؤمنين، بل مجرّد إجازةٍ في التصرّف، فلا يمكن لهم أن ينصبوا أحداً أو يعزلوه.

إذن، فلو اعتبرنا تصرّف المؤمنين من باب الأُمور الحسبيّة، فإنَّه لا يكون موجباً لثبوت المنصب للمؤمنين.

وفي باب القضاء إذا قلنا: إنَّ الشارع لا يرضى بأن يذهب مال الناس هدراً، فإذا تصدّى للقضاء فيه بنحوٍ صحيحٍ قاضٍ عادلٌ، كان قضاؤه صحيحاً. وأمّا إذا لم يكن موجوداً، فإنَّه يمكن لشخصٍ أن يأخذ الحقّ أو المال من الظالم، فيرجع إليه في ذلك. وصحّة الرجوع هذه لا توجب أن يكون قد ثبت له المنصب أو الولاية، بل مجرّد جواز التصرّف.

هذا مع قطع النظر عن الروايات.

حول مقتضى الأخبار الخاصة

وأمّا روايات الباب فهل يُستفاد منها ولاية عدول المؤمنين، أو مجرّد جواز التصرّف، أو يختلف ذلك باختلاف الموارد؟

الاستدلال بصحيحة ابن بزيع على ولاية العدول

فمن الروايات: ما عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن إسماعيل بن بزيع، قال: مات رجلٌ من أصحابنا ولم يوصِ، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة، فصيّر عبد الحميد القيّم بماله، وكان الرجل خلّف ورثةً صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلمّا أراد بيع الجواري، ضعف قلبه عن بيعهن؛ إذ لم يكن الميّت صيّر إليه وصيّته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي؛ لأنّهن فروجٌ. قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولا يوصي إلى أحدٍ، ويخلّف جواري، فيقيم القاضي رجلاً منّا فيبيعهن، أو قال: يقوم بذلك رجلٌ منّا، فيضعف قلبه؛ لأنّهن فروجٌ، فما ترى في ذلك؟

قال: فقال: «إذا كان القيّم به مثلك أو مثل عبد الحميد، فلا بأس»[1].

ورواه الشيخ[2] بإسناده عن أحمد بن محمّد.

والقيّم عليه بماله من حيث اللغة يعني: ذلك الشخص الذي يكون متولّياً على مالِ شخصٍ. فما معنى ذلك؟ هل معناه جعله متولّياً، أو جعله قائماً على بيع ماله، كجعله وكيلاً؟ فإنَّه متضمّنٌ لإجازة التصرّف دون التنصيب للولاية؛ إذ يُفهم من (القيّم على المال) المعنى الثاني، فيُعلم من الرواية: أنَّ القاضي جعل عبد الحميد قيّماً لأجل أن يشرع بالبيع. فلو كان قيّماً، لكان لابدَّ

---

(١) الكافي ٥: ٢٠٩، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٦٣، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٦، الحديث ٢. وفي الكافي: «ليبيعهن» بدل من: «فيبيعهن».

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٢٤٠، كتاب الوصايا، الباب ٢٠، الحديث ٢٥.

عليه أن يراعي المصلحة. ولم أعلم المراد الجدّي ما هو، هل القاضي جعله قيّماً، أو هو تولّى القيمومة؟

فإن استفدنا القيمومة بمعنى النصب، فهل هو إجازةٌ لنصب القاضي؟ أو إنَّ الإمام عليه السلام بنفسه نصّب المؤمنين؟ وإذا كان الإمام عليه السلام قد أعطى إجازةً، فإنَّ نصب القاضي لهذا المؤمن لا يقتضي إثبات الولاية لسائر المؤمنين؛ باعتبار إقرار الإمام لنصب القاضي في موردٍ خاصٍّ.

فتارةً يأتي إلى النظر: أنَّ قوله: «فلا بأس» لا يُراد به التعرّض إلى موردٍ خاصٍّ، وإنّما يريد بيان حكمٍ إلهيٍّ عامٍّ، وليس للمورد خصوصيّةٌ.

وتارةً أُخرى نفهم: أنَّ الإمام عليه السلام لا يريد بيان الحكم الإلهيّ، لكن بما أنَّ للإمام عليه السلام الولاية التامّة من الله تعالى، فإنَّ له أن يجيز شخصاً أو ينصبه لعملٍ من الأعمال. وهذه الإجازة أو النصب من قبل القاضي ليست بحكمٍ، بل هو بمنزلة إعطاء إجازة أُخرى، وليس نصباً ليثبت المطلوب.

وأمّا إذا لم يمكن التجريد والتعميم، وقلنا باختصاصه بالمورد الخاصّ، فلا يمكن التعدّي منه إلى الموارد الأُخرى.

وحاصل الكلام: أنَّ القاضي إذا كان قد جعل عبد الحميد قيّماً اصطلاحيّاً، فإنّه لا يُستفاد من الرواية: أنَّ مثل عبد الحميد يكون منصوباً قيّماً على أموال الصغار. وإذ أفاد في الرواية: أنّه إذا نصب القاضي قيّماً مثلك أو مثل عبد الحميد، فلا بأس، فنشكّ في ولاية عدول المؤمنين والقول بثبوتها؛ إذ لعلّ الإمام عليه السلام يريد تنفيذ وإقرار جعل القاضي لقيمومة عبد الحميد، وأنَّ جعل القيمومة لمثلك ومثل عبد الحميد لا ضير فيها. وأمّا أنَّ عبد الحميد هو قيّم فلا تدلّ الرواية على ذلك.

هذا بناءً على كون المراد القيّم الاصطلاحي.

وأمّا إذا كان المراد من القيمومة القيام بالأمر لأجل القيام بالبيع، فأيضاً لا يُستفاد منها الولاية، بل مجرّد إجازة التصرّف في بيع أمواله، ولا يثبت المطلوب من الولاية على مال الصغير.

ويمكن أن يُقال: إنَّ هذه الرواية الشريفة لم تقل: إنَّه إذا وصل الأمر إلى حدّ الضرورة، فلا بأس، أو إنَّه يكون حينئذٍ من الأُمور الحسبيّة.

ثُمَّ إنَّنا لا نعلم أصلاً: ما هو شأن التصرّفات، وأيّ نحوٍ كانت؛ إذ نحتمل أنَّ غاية التصرّفات كانت في مورد الضرورة، ونحتمل أن يكون قوله: (أو يقوم بعض أصحابنا) ترديداً مِن قِبل محمّد بن إسماعيل.

وهذا يعني: أنَّ النصب لم يكن من القاضي، بل معنى ذلك: السؤال حول ما إذا مات شخصٌ بدون وصيّةٍ وأُقيم شخصٌ على مال الصغير، فما ترى في ذلك؟ فقال الإمام‌عليه‌السلام: (لا بأس). وهذا وإن كان خالياً عن أمر القاضي، إلَّا أنَّه لا يكون مثبتاً للولاية، وإنَّما هو صرف إجازة التصرّف.

وقد اشتبه صاحب «الوسائل»[1] في المقام، ففي «مرآة العقول»[2]: «ليبيعهنّ». ومعه لا يرد أصلاً احتمال جعل المنصب، بل يوجد احتمالان فقط:

أحدهما: أنَّ القاضي أقام هذا الشخص على البيع.

وثانيهما: أنَّه قام عليه بنفسه.

وحيث كان الاحتمال مردّداً بين هذين الأمرين، لا يمكن استفادة الإجازة المطلقة؛ إذ يحتمل أن يكون المراد صرف تنفيذ حكم القاضي، بل على

(١) كما مرّ آنفاً.

(٢) مرآة العقول ١٩ : ٢٣٣، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، الحديث ٢.

الاحتمال الثاني لا يستفاد منها إجازة مطلق التصرّف.

ثُمَّ ما هو المراد من مثل عبد الحميد في المقام؟ أفاد الشيخ قدس سره[١]: أنَّ فيها أربعة احتمالاتٍ بنحو الجمع، لا بنحو الخلوّ.

يعني: لابدَّ أن يكون حائزاً على كلّ الصفات، لا أن يكون شيعيّاً خائناً، وأن يكون له إجازة تصرّفٍ. ويُحتمل أن يكون محمّد بن إسماعيل وعبد الحميد من الفقهاء، فإذا احتملنا ذلك، فقد يكون حكم الإمام عليه السلام من جهة فقاهتهم، لا من جهة كونهم صرف عدولٍ من المؤمنين.

وأمّا قول الشيخ قدس سره[٢] بأنَّ احتمال الفقاهة مردودٌ فليس بتامٍّ؛ لأنّنا لا نعلم أنّهم كانوا فقهاء أو لم يكونوا، ومجرّد أنّه ليس عنده كتابٌ، لا يدلّ على عدم فقاهته.

ويُلاحظ: أنَّ الراوي في صدر الرواية نقل قصّةً، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعيل، وهي قضيّةٌ شخصيّةٌ، ثُمَّ قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام. ولو كنّا نحن وهذه الواقعة لقلنا: إنَّه نقل هذه القصّة الجزئيّة. لكنّه يقول: قلت له الخ ... فكأنَّه سأله عن قضيّةٍ كلّيّةٍ انطلاقاً من القضيّة الجزئيّة، فقال: يموت رجلٌ ... . فأجاب الإمام عليه السلام: **«إذا كان القيّم مثلك ومثل عبد الحميد، فلا بأس»**. فلو لم يكن محمّد بن إسماعيل قد ذكر القضيّة الخارجيّة للإمام عليه السلام، كان ذكر عبد الحميد من باب الاتّفاق، فيتعيّن كونه نقلها، ما يفهم أنَّ القضيّة شخصيّةٌ.

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٦٥، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين.

(٢) أُنظر: المصدر المتقدّم.

والجواب عنه من وجوهٍ:

الأوّل: أن يكون حكماً إلهيّاً كلّيّاً بالجواز، وأنّه يجوز أن يتولّى شخصٌ نظير هؤلاء التصرّف في المال.

الثاني: أن يكون نصباً إلهيّاً، كما أنّ الفقهاء نُصبوا للولاية، كذلك نُصب هؤلاء للتصرّف في أموال الصغار.

الثالث: أنّ الإمامعليه السلام نصبه الآن أو سابقاً للولاية على هذه الأُمور، ولازمها جواز التصرّف في هذه الأُموال.

الرابع: أنّ الإمامعليه السلام أعطى الإجازة للعنوان الكلّي، أي: من كان نظير هؤلاء في التصرّف بهذه الأُمور.

الخامس: أنّها إجازةٌ شخصيّةٌ في هذا المورد بالخصوص.

السادس: أنّ مدلول الرواية مردّدٌ بين هذه الأُمور، فلا يثبت بها إلّا الإجازة الشخصيّة.

وهذه الوجوه تختلف من حيث النتيجة:

فعلى الأوّل - وهو جواز التصرّف - لا يستطيع أن ينصب غيره لذلك.

وأمّا إذا كان بنحو النصب الإلهيّ أو مِن قِبل الإمامعليه السلام فله النصب؛ إذ كما يجوز للإمامعليه السلام النصب، كذلك يجوز له أن ينصب غيره.

وإذا كانت إجازةً كلّيّةً، فهي ثابتةٌ لكلِّ أحدٍ.

وأمّا لو كانت إجازةً خارجيّةً، فلا يمكن أن نستفيد منها شيئاً.

فأيّ هذه الاحتمالات هو الثابت في هذه الرواية؟

لا إشكال أنّ القصّة قصّةٌ جزئيّةٌ، ويدلّ عليه قوله: فذكرت ذلك لأبي جعفرعليه السلام، وإن قال: يموت الرجل ... الخ. وتقدّم: أنّه ليس المراد القيمومة،

بل الإجازة لبيع المال.

كما تقرّر: أنَّ هناك فرقاً بين القيّم على المال والقيّم بالمال، فالقيّم بالمال هو المجاز للبيع، فلا يتعيّن حمله على القيّم الاصطلاحي. وقوله: (أو قال) هو قول أحمد بن محمّد في نقله لكلام إسماعيل بن بزيع، وهو يفيد التردّد بين الأمرين، لا السؤال عن الأمرين. وقوله عليه السلام: «فلا بأس» يريد أنّه إذا كان يبيع المال مثلك أو مثل عبد الحميد، فأيّ مانعٍ من ذلك؟

وما يُقال من أنَّ ما أفاده الأئمّة عليهم السلام حكمٌ إلهيٌّ، إنّما يتمّ في غير هذا المورد الذي فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون حكماً إلهيّاً. وثانيهما: أن يكون حكماً بالولاية، ومعه فلا يمكن أن يدّعى أنّه ظاهرٌ في الحكم الإلهيّ، كما يُستظهر ذلك من الأُمور الأُخرى، إذن فلا يثبت كونه حكماً إلهيّاً.

وأمّا احتمال كونه منصوباً من قبل الإمام عليه السلام لأمثال هذه الموارد أو لهذا الأمر الجزئيّ، فلا يمكن إثباته، بل هو خلاف القاعدة؛ فإنَّ النصب للولاية على البيع أمرٌ غير عقلائيّ، بل هو بمعنى: إجازة التصرّف، وإنّما تكون الولاية على الصغار.

هذا كلّه لا يتمّ، وإنّما الكلام في أنّه إجازةٌ كلّيّةٌ، أو إجازةٌ جزئيّةٌ؛ بقرينة ما يقال في اللغة من أنَّ (مثلك) بمعنى: (أنت).

ثُمَّ هاهنا بحثٌ آخر، وهو أنَّ النصب الحاصل هل هو كالنصب الذي يقوم به النبيّ صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام، أو الواقف الذي يجعل متولّياً للوقف؟ إذ المعروف أن يبقى هذا الجعل على قوّته بعد موت الجاعل. وأمّا إذا أُعطيت الإجازة لشخصٍ أو أشخاصٍ، فقد تنتفي الإجازة إذا مات المجاز كالوكالة. وأمّا إذا نصب الفقيه قيّماً

على الصغار ومات الفقيه، فيبقى القيّم على قيمومته بلا إشكالٍ.

وأمّا بالنسبة إلى إجازة الأئمّة عليهم السلام، فلا إشكال في انتفائها في أموالهم الشخصيّة بعد موتهم. وأمّا إجازاتهم الكلّيّة فهل تبقى بعدهم أو لا؟

ليس في المقام دليلٌ واضحٌ. وما نُسب إلى النبي صلى الله عليه وآله أنَّه قال: «**حكمي على الأوّلين والآخرين**»[1]، إذا كان المراد بالحكم الولاية ولو بمناسبة إضافته إلى نفسه، فالأئمّة عليهم السلام بناء على ذلك من هذه الجهة كالنبيّ صلى الله عليه وآله، فتكون إجازاتهم قائمةً ثابتةً إلى الآن.

وأمّا إذا كان المراد به الحكم الإلهيّ، فيحتاج إثبات أحكامه بالولاية إلى دليلٍ. وقضيّة أُسامة بن زيد كان الحكم فيها حكماً بالولاية، ولهذا لم يكن لأحدٍ أن يتخلّف عنه إلّا بعد موته حتّى أُسامة نفسه؛ تمسّكاً بإطلاق قوله صلى الله عليه وآله: «**أنفذوا جيش أُسامة. لعن الله من تخلّف عنه**»[2].

فإن كان هناك دليلٌ على أنَّ ما صدر عن الأئمّة عليهم السلام بالولاية - سواءٌ بالنصب أو الإجازة أو الحكم- باقٍ إلى يوم القيامة، فتكون هذه الإجازة باقيةً ما لم يرفعها الإمام الذي يليه. وأمّا إذا لم يدلّ دليلٌ على ذلك، فلا يمكن تتميم هذا المطلب بهذه الرواية.

ويرد هذا الكلام في مسألة تحليل الخمس؛ إذ وقع الكلام فيها في زمن

---

(١) لم نعثر عليه بنصّه. نعم، أورد في الكافي ٥: ١٨، والتهذيب ٦: ١٣٣، عن مولانا الصادق عليه السلام أنّه قال: «**حكم الله عزّ وجلّ في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواءٌ**».

وفي عوالي اللئالي العزيزيّة ١: ٤٥٦، قال صلى الله عليه وآله: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**».

(٢) دعائم الإسلام ١: ٤١، شرح نهج البلاغة ٦: ٥٢، ذكر أمر فاطمة مع أبي بكر، وبحار الأنوار ٣٠: ٤٣٠، كتاب الفتن والمحن، الباب ٢٢.

النبيّ صلى الله عليه وآله حيث حلّلت الزهراء عليها السلام وحلّل أمير المؤمنين عليه السلام. ومن هنا فقد يُقال: إنَّ تحليل الإمام المتأخّر دليلٌ على عدم نفوذ تحليل الإمام السابق بعد موته. أو يُقال: إنّه بيانٌ لأصل الموضوع.

إلّا أنَّ هذا يحتاج إلى دليلٍ واضحٍ، والبحث فيه موكولٌ إلى محلّه. وإن لم يثبت، احتجنا إلى إجازة صاحب الأمر عجّل الله فرجه أو الفقيه بناءً على عموم الولاية، إلّا أن تكون القضيّة في المقام شخصيّةً؛ لأنَّ الراوي ذكرها للإمام عليه السلام فلا يمكن حينئذٍ التعميم وإلغاء الخصوصيّة.

وعليه فهل يمكن أن يستفاد من الروايات: أنَّ عدول المؤمنين لهم الولاية كالفقهاء في الأُمور الحسبيّة وغيرها من الموارد الخاصّة؟ أو لا يثبت منها إلّا مجرّد جواز التصرّف؟ ولم يثبت من رواية محمّد بن إسماعيل الولاية. وأمّا الولاية على الصغير نفسه كجعله أجيراً ونحوه فليس من محلّ الكلام أصلاً، وإنّما الكلام في الولاية على أموال الصغير، ولم يثبت ذلك.

الاستدلال برواية إسماعيل بن سعد

ومن الروايات الواردة في المقام روايةٌ أُخرى عن إسماعيل بن سعد رواها في «الكافي»[1] بسياقٍ واحدٍ، كما أوردها في «الوسائل» في أبواب عقد البيع[2] وفي أبواب كتاب الوصايا[3].

---

(١) الكافي ٧: ٦٦ - ٦٧، كتاب الوصايا، باب من مات على غير وصيّةٍ وله وارثٌ صغيرٌ ....، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٩: ٢٣٩، كتاب الوصايا، الباب ٢٠، الحديث ٢٠، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٦٣، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٦، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ١٩: ٤٢٣، كتاب الوصايا، الباب ٨٨، الحديث ٣.

قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجلٍ مات بغير وصيّةٍ، وترك أولاداً ذكراناً وغلماناً صغاراً، وترك جواري ومماليك، هل يستقيم أن تباع الجواري؟ قال: «**نعم**»... وعن الرجل يموت بغير وصيّةٍ، وله ورثة صغار وكبار، أيحلّ شراء خدمه ومتاعه من غير أن يتولّى القاضي بيع ذلك؟ فإن تولّاه قاضٍ قد تراضوا به ولم يستأمره الخليفة، أيطيب الشراء منه أم لا؟

فقال: «**إذا كان الأكابر من ولده معه في البيع، فلا بأس به، إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدلٌ في ذلك**».

(وفي الباب ٨٨ من كتاب الوصايا[1] ذكر النصّ السابق إلى قوله عليه السلام: «**نعم**»).

وعن الرجل يصحب الرجل في سفرٍ، فيحدث به حدث الموت، ولا يدرك الوصيّة، كيف يصنع بمتاعه وله أولادٌ صغارٌ وكبارٌ؟ أيجوز أن يدفع متاعه ودوابّه إلى ولده الكبار أو إلى القاضي؟ وإن كان في بلدةٍ ليس فيها قاضٍ، كيف يصنع؟

وإن كان دفع المال إلى ولده الأكابر ولم يعلم به، فذهب ولم يقدر على ردّه، كيف يصنع؟ قال: «**إذا أدرك الصغار وطلبوا، فلم يجد بدّاً من إخراجه، إلّا أن يكون بأمر السلطان**» الحديث.

---

(١) بل أورد نصّ الخبر دون الوسط منه، وهو: وعن الرجل يموت بغير وصيّةٍ، وله ورثةٌ صغارٌ وكبار، أيحلّ شراء خدمه ومتاعه من غير أن يتولّى القاضي بيع ذلك؟ فإن تولّاه قاضٍ قد تراضوا به ولم يستأمره الخليفة، أيطيب الشراء منه أم لا؟

فقال: «**إذا كان الأكابر من ولده معه في البيع، فلا بأس به، إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدلٌ في ذلك**».

ومحلّ الشاهد قوله: (وعن الرجل يموت بغير وصيّةٍ)؛ فإنَّ قوله: (أيحلّ شراء شيءٍ من خدمه ومتاعه؟) ليس ناظراً إلى أنَّ كلّ مَن يريد أن يبيع هل يجوز له؟ بل مراده السؤال عن أنّها هل هي قابلةٌ للبيع أو لا؟ أمّا التولّي للبيع فليس له نظرٌ إليه ولا إطلاق له.

وقوله: (من غير أن يتولّى القاضي بيع ذلك) كأنَّه في نظره أنّه لو تولّى القاضي ذلك، فلا مانع.

ويُحتمل أن يكون المراد: هو أن يكون القاضي هو البائع، والضمير في قوله: (أيطيب الشراء منه؟) عائدٌ إليه. ومعه يكون حاصل الجواب: أنَّه جائزٌ بشرطين:

أحدهما: أن يوافق الورثة الكبار على البيع.

الثاني: أن يقوم به عدلٌ. وفيه احتمالان: أن يكون البيع صادراً من العدل، وأن يكون ناظراً على بيع القاضي.

وبناءً على ما فُرض في هذا الاحتمال من صدور البيع من القاضي، يكون العدل ناظراً. وقوله: «فلا بأس به» يعود إلى بيع القاضي.

وبناءً على ذلك، لا يمكن أن نفهم أنَّه بدون القاضي يستطيع العدل أن يبيع؛ لأنَّه جعل له النظر.

كما يُحتمل أنَّ القاضي كان من العامّة، وكأنَّه يريد أن يقول: إنَّ الورثة الكبار قد يكونون راضين على أن يقوم العدل بالبيع من جهة الصغار، وبذلك يقوم العدل بالمعاملة. وحيث إنَّ المسألة والجواب كلّيّان، فيمكن على ذلك استفادة القاعدة العامّة.

نعم، لا يُستفاد النصب من هذه الرواية. أمّا الولاية على الصغير فليس

من محلّ الكلام أصلاً. وأمّا بالنسبة إلى الولاية على أمواله فلا يستفاد منها أكثر من الجواز، يعني: جواز التصرّف لكلّ عدلٍ في أموال الصغير بالبيع والشراء. ومقتضى الإطلاق شموله لغير الضرورة والأُمور الحسبيّة عقلاً وشرعاً أيضاً.

نعم، هناك احتمالٌ آخر، نظير ما تقدّم بيانه في الرواية السابقة، وهو: أن يكون الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الشرعي، وأنَّ الشارع أجاز للعدل ذلك، فيكون حاله في جواز التصرّف كالأب والجدّ، فمع وجود العدل لا موضع لعمل الفقيه والحاكم.

وربما يُقال: إنَّه إجازةٌ من الإمام عليه السلام، وقد تقدّم أنَّ ظهور كلام الإمام في أنَّه بيانٌ للحكم الشرعي إنَّما يتمّ في غير أمثال هذا المورد الذي يكون للإمام الولاية على الأمر.

فقد ظهر: أنَّ هذه الرواية تفرق عن تلك الرواية في أنَّها ذكرت العادل، وهناك قال الإمام عليه السلام: (مثلك ومثل عبد الحميد)، ولعلّها تفسّرها. مع أنَّه هنا لا يُحتمل فيها القضيّة الشخصيّة، بل هي متعيّنةٌ في الكلّيّة، بخلافها هناك؛ فإنَّه يُحتمل فيها الشخصيّة.

وتشتركان في أنَّ إجازة الإمام هل تبقى بعد موته أو لا؟ وهو أمرٌ يحتاج إلى تتبّع عددٍ من الموارد يطول بنا المقام باستقرائها.

إذن فلا يُستفاد من الرواية إثبات الولاية، بل مجرّد جواز التصرّف أو إذن الإمام عليه السلام به.

حول دلالة رواية سماعة على ولاية العدول

وفي الوصيّة عن زرعة عن سماعة قال: سألته عن رجلٍ مات وله بنون وبناتٌ صغارٌ وكبارٌ من غير وصيّةٍ، وله خدمٌ ومماليكٌ وعقدٌ، كيف يصنع

الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: «إن قام رجلٌ ثقةٌ قاسمهم ذلك كلّه، فلا بأس»[1].

ويُلاحظ: أنّ في الروايات المتقدّمة كان الكلام عن البيع والاشتراء، وهنا في تمييز الأموال المشتركة، وهو أيضاً يحتاج إلى الولاية والإجازة. فهل هي إجازةٌ أو حكمٌ شرعيّ؟ سواء كانت إجازةً خاصّةً أو عامّة؛ فإنّها لا تنافي إجازة العدل، إذ لا تنافي في أنّه أجاز العدل وأجاز الثقة.

وأمّا إذا كانت حكماً شرعيّاً، فيقع الكلام في أنّ الميزان هل هو العدالة أو الوثاقة أو كلٌّ منهما مستقلاًّ؟

هذا ما عندنا من روايات في المقام.

الاستدلال برواية ابن رئاب في المقام

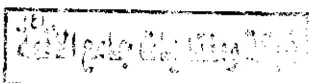
هذا. إلّا أنّ الشيخ قدس سره[2] تمسّك برواية عليّ بن رئاب، فيما أفاد الميرزا النائيني قدس سره[3] أنّه يُستفاد من رواية عليّ بن رئاب ورواية زرعة الوثاقة، ومن رواية محمّد بن إسماعيل ورواية إسماعيل بن سعد العدالة.

---

(١) الكافي ٧: ٦٧، كتاب الوصايا، باب من مات على غير وصيّةٍ وله وارثٌ صغيرٌ ...، الحديث ٣، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٢١٨، كتاب الوصيّة، باب فيمن لم يوصِ وله ورثةٌ، الحديث ٥٥١١، تهذيب الأحكام ٩: ٣٩٢، كتاب الفرائض والمواريث، الباب ٤٦، الحديث ٧، ووسائل الشيعة ١٩: ٤٢٢، كتاب الوصايا، الباب ٨٨، الحديث ٢.

(٢) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٦٦، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين.

(٣) أُنظر: منية الطالب ١: ٣٢٩-٣٣٠، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في بيع الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين.



ويُلاحظ: أنَّ رواية عليّ بن رئاب لا صلة لها بمحلّ كلامنا من رأسٍ؛ فإنَّه ورد فيها: سألت أبا الحسن موسىعليه السلام عن رجلٍ بيني وبينه قرابةٌ، مات وترك أولاداً صغاراً وترك مماليك: غلماناً وجواري، ولم يوصِ، فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية، فيتّخذها أُمّ ولدٍ؟ وما ترى في بيعهم؟ فقال: «**إن كان لهم وليٌّ يقوم بأمرهم، باع عليهم ونظر لهم، وكان مأجوراً فيهم**».

قلت: فما ترى فيمَن يشتري منهم الجارية، فيتّخذها أُمّ ولدٍ؟ قال: «**لا بأس بذلك، إذا باع عليهم القيّم لهم، الناظر فيما يصلحهم، فليس لهم أن يرجعوا عمّا صنع القيّم لهم، الناظر فيما يصلحهم**»[1].

فإنَّه يقول: (إذا كان له وليّ، فليعمل ذلك)، ولا يُستفاد منها تصرّف عدول المؤمنين بأيّ وجهٍ. غاية الأمر أنّه يستفاد منها: أنّه لا والد له ولا وصيّة، ولكن يحتمل أن يكون الجدّ أو الفقيه موجوداً، ولا تصل النوبة إلى عدول المؤمنين.

ثُمَّ إنَّه على فرض كونه حكماً شرعيّاً، فهل المعتبر الوثاقة أو العدالة أو العمل على طبق مصلحة الصغير؟

ثُمَّ إذا أحرزنا بحسب الأدلّة أنَّ جواز تصرّف العادل أو الثقة حكمٌ إلهيٌّ شرعي، فلا شكّ أنّه ثابتٌ دائماً كذلك. وإذا أحرزنا أنّه حكمٌ سلطانيٌّ مِن قِبل الإمامعليه السلام، فقد نبني على أنَّ إجازة الإمام باقيةٌ بقوّتها بعد وفاته، وكذا لو

(١) الكافي ٥: ٢٠٨، كتاب المعيشة، باب شراء الرقيق، الحديث ١، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٢١٨، كتاب الوصيّة، باب فيمن لم يوصِ وله ورثةٌ، الحديث ٥٥١٢، تهذيب الأحكام ٩: ٢٣٩، كتاب الوصايا، الباب ٢٠، الحديث ٢١، ووسائل الشيعة ١٧: ٣٦٢، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع وشروطه، الباب ١٥، الحديث ١.

تردّدنا بين الأمرين؛ إذ نعلم بجواز التصرّف في الجملة. أمّا إذا أحرزنا أنّه حكمٌ سلطانيٌّ وشككنا في بقائه بعد وفاته، فيستصحب الحكم الثابت على عنوان العدل أو الثقة، فيثبت بقاء الجواز؛ لأنّنا نشكّ أنَّ الإجازة هل هي من قبيل الواسطة في الثبوت أو الواسطة في العروض؟ وبعبارةٍ أُخرى: هل تدور مدار وجود الإمام بقاءً، كما تدور مداره حدوثاً أو لا[1]؟

وأمّا إذا لم نحرز أنّه حكمٌ شرعيٌّ إلهيّ، أو حكمٌ سلطانيّ، فيقع محلّ إشكالٍ في صورتين؛ هما: ما إذا كان حكماً إلهيّاً نعلم ببقائه، أو حكماً سلطانيّاً نعلم بانتفائه. وحيث إنّنا متردّدون بين الأمرين، فنشك في البقاء.

ومعه فهل يدخل هذا في استصحاب القسم الثاني المردّد بين القصير والطويل، إذا كان الأثر مترتّباً على الجامع أولا؟ أو لا يمكن جريان الاستصحاب هنا ولو أمكن جريانه في الأحكام؟

وقد تحقّق: أنَّ الجامع بين حكمين ليس حكماً شرعيّاً، بل هو مفهومٌ انتزاعيّ، وليس عندنا ثلاثة أحكامٍ شرعيّةٍ: وجوب الصوم ووجوب الصلاة والجامع بينهما. فلو جرى الاستصحاب من القسم الثاني للكلّي في الموضوعات - كما هو الصحيح- وكان للجامع أثرٌ، فإنَّه يثبت به الحكم.

أمّا بلحاظ الأحكام فيثبت بالاستصحاب الجامع بين الحكمين، وهو ليس حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيّ.

ومع غضّ النظر عن ذلك هناك خصوصيّةٌ أُخرى، وهي أنَّ أحد

(١) أقول: يكون هذا استصحاباً مع الشكّ في المقتضي، فيكون جريانه متوقّفاً على البناء على كبرى جريان الاستصحاب في حالات الشكّ في المقتضي، مع أنّه خلاف مشهور المتأخّرين، انتهى (المقرّر).

الحكمين شرعيٌّ والآخر سلطانيّ، والجامع بين هذين الحكمين ليس شرعيّاً ولا سلطانيّاً، كما أنَّ الجامع بين الحكمين الشرعيّين ليس حكماً شرعيّاً، والجامع بين الحكمين السلطانيين ليس حكماً سلطانيّاً. إذن فلا يجري استصحاب الكلّي من القسم الثاني.

وأمّا إذا كنّا نعلم بوجوده على تقدير كونه شرعيّاً، ونشكّ في بقائه على تقدير كونه سلطانيّاً، فالعلم متعلّقٌ بالجامع، وهو ليس حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيّ[1].

(١) أقول: قد يورد على ما ذكره السيّد الأُستاذ إيرادان:

أحدهما: ما ذكره بعض الفضلاء في البحث بما حاصله: أنَّ المكلّف يعلم بوجود جوازٍ جزئيّ للتصرّف بالنسبة إليه ويشكّ في بقائه، فيستصحبه.

وحاصل ما ذكره السيّد الأُستاذ في الجواب: أنَّ هذا إنَّما يتمّ في الجزئيّ الحقيقيّ، كهذا السقف الذي كنّا نعلم ببقائه، والآن نشكّ أنَّ عماده إن كان خشباً فقد انهار، وإن كان حديداً فهو باقٍ، فنستصحب. وأمّا في أمثال المقام فليس المورد جزئيّاً؛ فإنَّ الجواز الناشئ من الشارع غير الجواز الناشئ من الإمام عليه السلام، بل حاله في ذلك حال الماء الذي أعلم أنّه كان لي جواز التصرّف فيه إمّا شرعاً لأنّه من الأنهار الكبيرة، أو مالكيّاً لأنَّ مالكه أذن لي، والآن أشكّ في بقاء الجواز؛ لأنّه إن كان شرعيّاً فهو باقٍ، وإن كان مالكيّاً فقد سحب المالك إجازته؛ فإنّه في مثل ذلك لا يثبت بالاستصحاب إلّا الجامع، وهو ليس حكماً شرعيّاً، ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيّ.

وثانيهما: أنّه يمكن أن يستصحب إذن الإمام عليه السلام على تقدير وجوده، بناءً على نفي كون اليقين ركناً في الاستصحاب، فيكون أثره تنجيز الجواز على المكلّف على كلِّ تقديرٍ؛ فإنَّه على تقدير كونه شرعيّاً فهو باقٍ وجداناً، وعلى تقدير كونه سلطانيّاً فهو باقٍ تعبّداً، إلّا أنَّ هذا متوقّفٌ على تلك الكبرى، وهي على خلاف مشهور المتأخّرين. انتهى (المقرّر).

واستصحاب الفرد المردّد بين هذا وهذا، بأن يقال: كان الفرد المردّد متيقّناً والآن مشكوكٌ لا وجه له؛ لأنّه إنّما يمكن استصحاب الفرد المردّد، لو تعلّق الشكّ بالفرد المردّد الذي تعلّق به اليقين، كما لو علمت أنّه إمّا زيدٌ وإمّا عمرٌو في الدار، ثُمَّ شككت في أنّه إمّا زيد وإمّا عمرو في الدار، فقد تعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين.

وأمّا في المقام فلم يتعلّق الشكّ بالفرد المردّد؛ لأنّه في الواقع إمّا باقٍ جزماً، وإمّا مشكوك البقاء.

مع أنَّ هناك إشكالاتٍ في أصل الفرد المردّد.

وعليه فإذا لم يمكن أن نثبت بقاء الحكم السلطاني بعد وفاة الإمام عليه السلام، فليس لنا دليلٌ على أنَّ العادل أو الثقة يجوز له التصرّف في أموال الصغير.

هل يجوز الاكتفاء بالوثاقة في المقام؟

ثُمَّ إنَّه يُلاحظ في رواية إسماعيل بن سعد اعتبار العدالة، وفي موثّقة سماعة اعتبار الوثاقة، فقد يُقال: إنّه لعلّ العدالة معتبرةٌ في باب المعاملات، وفي باب التقسيم يكفي الوثاقة، كما احتُمل.

وربّما يُقال بجواز إلغاء الخصوصيّة عن الموردين وإسراء الحكم إلى التصرّفات كافّة. فيقع البحث حينئذٍ حول أنَّ الوثاقة والعدالة هل هما بمعنىً واحدٍ، كما قيل، أم إنَّ الميزان هو العدالة، ولابدَّ من تقييد دليل الوثاقة، أو الميزان هو الوثاقة، وإنّما اعتُبرت العدالة بلحاظ أدائها إلى الوثاقة أو استلزامها لها؟

أو يُقال: إنَّ الميزان ليس شيئاً منهما، بل المدار هو مراعاة مصلحة الصغير، كما أنَّ صحيحة عليّ بن رئاب ربّما تدلّ عليه ؟ فكأنَّ هذه الرواية

تؤسّس أساس الهرج والمرج، وأنَّ كلّ من يتصرّف في مال الطفل على طبق مصلحته، فإنَّه يجوز له ذلك، سواء كان فاسقاً أو عادلاً، بل سواء كان الأب موجوداً أو لم يكن موجوداً!

فهل العدالة والوثاقة أمرٌ واحدٌ؛ لما يُقال[1] من: أنَّ الثقة في اصطلاح علم الرجال هو العدل الإماميّ، كما ترشد إليه بعض الروايات؟

وليُعلم: أنَّ علماء الرجال أشاروا إلى ما هو المصطلح عندهم. وأمّا في الروايات فلم يتّضح وجهه؛ فإنَّ مثل قوله عليه السلام: «**العمري وابنه ثقتان**»[2] مع كونهما عدلين إماميّين، لا يعيّن كون الوثاقة بمعنى العدالة.

أو يُقال: إنَّ الثقة مطلقاً هو الثقة في كافّة الأُمور، فالثقة في أُصول الدين هو الإماميّ، والثقة في فروع الدين هو العادل، بخلاف ما إذا قلنا: إنَّه ثقةٌ في ماله أو ثقةٌ في كلامه، إلَّا أنَّ هذا خلاف بناء العقلاء من توخّي الثقة في الأموال بالخصوص من دون نظرٍ إلى مذهبه.

وأمّا أنَّ العدالة أُخذت لأجل الوثاقة فهو بحاجةٍ إلى دليلٍ يبرّر رفع اليد عن العنوان المأخوذ في لسان الدليل.

إذن نبقى نحن والشرطيّتين: (إذا قام عدلٌ فلا بأس) و(إذا قام ثقةٌ فلا بأس). ويُقال فيهما ما يُقال في الأصول في أمثال هاتين الشرطيّتين.

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٦٥، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، فوائد الأُصول ٣: ١٨٩، المقام الثاني، المبحث الثالث، المقام الأوّل، الفصل الرابع، الهامش ٢، وغيرهما.

(٢) الكافي ١: ٣٣٠، كتاب الحجّة، باب في تسمية من رآه عليه السلام، الحديث ١، ووسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ١١، الحديث ٤.

والعجيب أنَّ المحقّق الأصفهاني قدس سره[1] اختار: أنَّ التعارض بينهما متوقّفٌ على القول بمفهوم اللقب؛ فإنَّ المفهوم في المقام ليس مفهوم الوصف؛ لأنَّ العدل ليس معتمداً على موصوفٍ، وإنَّما هو لقبٌ، واللقب لا مفهوم له، إلَّا أنَّه في الحقيقة من مفهوم الشرط؛ لتوفّر الشرط في كلتا القضيّتين. فيرجع الكلام في وجه التعارض بين هاتين القضيّتين وإلى وجه الجمع بينهما. وقد تبيّن في الأُصول: أنَّ التعارض يقع بين المنطوقين على كلّ المباني في مفهوم الشرط، وعلى المبنى الحقّ لا علاج له، بل يرجع إلى الأُصول العمليّة.

ومعه يكون مقتضى القاعدة اعتبار كلا القيدين، إلَّا إذا قيل بأنَّ الوثاقة أعمّ فقيّد بالعدالة. وأمّا إذا كان بينهما عمومٌ من وجهٍ - ولو في مرحلة الإثبات؛ باعتبار أنَّ حسن الظاهر دليلٌ على العدالة مع إمكان أن لا يكون لنا أيّ ظنٍّ بوثاقته- فيعود حينئذٍ الكلام إلى الأُصول.

والغرض: أنَّ مدلول رواية إسماعيل بن سعد غير مدلول رواية سماعة، فهل هما من قبيل مفهوم الشرط، أو إنَّ أحدهما كذلك؟ وعلى كلا التقديرين فماذا ينبغي أن يُقال هاهنا؟

أمّا رواية سماعة فلا إشكال أنَّها من مفهوم الشرط؛ فإنَّه قال: «**إن قام رجلٌ ثقةٌ قاسمهم ذلك كلّه، فلا بأس**». وأمّا في رواية إسماعيل فقد قال: «**إذا كان الأكابر من ولده معه في البيع، فلا بأس به، إذا رضي الورثة بالبيع، وقام عدلٌ في ذلك**». و(إذا) - على ما في كلام بعض أهل الأدب- ظرفٌ للمستقبل يتضمّن معنى الشرط، ومعه لا يفرّق بين الروايتين في مفهوم الشرط.

---

(١) أُنظر: حاشيته على كتاب المكاسب ٢: ٤٠٧، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، الشرط الخامس، ولاية عدول المؤمنين.

وإذا لم يثبت ذلك، أمكن استفادة التعليق من القرينة؛ فإنَّ رضا الورثة دخيلٌ لا محالة، والمراد مجرّد المقارنة، وتعقيبه بقيام العدل يدلّ على تعليقه عليه، فالظاهر أنَّ رواية إسماعيل بن سعد يثبت فيها مفهوم الشرط، لكنّنا نتكلّم على كلا التقديرين.

والبحث في المقام إنَّما هو بغضّ النظر عن السند وإعمال مرجّحات التعارض؛ فإنَّه حينئذٍ يكون الظاهر الأخذ برواية إسماعيل بن سعد؛ لكونها صحيحةً، والميزان الأخذ بالأعدل والأورع، مع اعتضادها بالشهرة.

إلَّا أنَّه من حيث الدلالة هل هناك معارضةٌ بين الروايتين، أو لا معارضة بينهما، على تقدير انتفاء المفهوم لرواية إسماعيل بن سعد التي أخذت عنوان العدل؟

فهناك ظهوران في هذه الرواية: أحدهما: ظهور العنوان في كونه هو الموضوع، وليس مشيراً إلى شيءٍ آخر، وثانيهما: أنَّه تمام الموضوع لا جزء الموضوع. وهذان الظهوران ثابتان للوثاقة المأخوذة في موثّقة سماعة.

ومعه فيتنقّح عندنا موضوعان مستقلّان لجواز التصرّف، ولا معارضة بينهما لولا المفهوم، كالجاري والكرّ بالنسبة إلى حكم الاعتصام؛ فإنَّ كلاً منهما ظاهرٌ في أنَّه تمام الموضوع، ولا نزاع بينهما إذا لم يكن المفهوم.

وإذا ثبت المفهوم في الموثّقة دون الأُخرى، ففي مثل ذلك ينعقد في رواية إسماعيل بن سعد الظهوران السابقان وثانيهما بالإطلاق، وكذلك في الموثّقة، مع ظهور ثالثٍ في الانحصار، بناءً على ثبوت المفهوم، بمعنى: أنَّ الموضوع منحصرٌ في الوثاقة، لا أنَّها غير الموضوع أو جزء الموضوع، فيقع التعارض بين الروايتين في أخذ عنوان العدالة؛ حيث تدلّ إحداهما على كونها تمام الموضوع،

والأُخرى على أنّها ليست بموضوعٍ ولا جزءاً له أصلاً.

وعلاج هذا التعارض يختلف باختلاف المباني في المفهوم، وكلّها غير صحيحةٍ؛ إذ المفهوم غير موجودٍ أصلاً، لكنّنا نتكلّم على طبق المباني السائدة.

فمن قائل: إنّ أداة الشرط موضوعةٌ للعلّيّة المنحصرة أو منصرفةٌ إليها، وهو نحوٌ من الظهور اللفظيّ أيضاً، وأمّا في رواية إسماعيل فهو ليس ظهوراً لفظيّاً، بل ظهور الفعل في أنّ عنوان العدالة تمام الموضوع؛ فإن قلنا: بأنّ الظهورات اللفظيّة مقدّمةٌ على الظهورات الحاليّة؛ فإنّ اللفظيّة لها لسانٌ ينفي الظهورات الحاليّة، دون العكس، فنستكشف أنّ العدل إنّما أُخذ من باب الوثاقة، وأنّ الوثاقة تمام الموضوع.

وأمّا إذا لم نقل بتقدّم الظهور الوضعي على الظهور الحالي، وإنّما هما ظهوران متكافئان، فيكون ظهور العدالة في كونها تمام الموضوع معارضاً مع ظهور الموثّقة في الانحصار، فيتعارض هذان الظهوران ويتساقطان، وتسقط دلالة الموثّقة على الانحصار ودخالة العدالة في الموضوع.

وأمّا أخذ الثقة في الموضوع فيبقى بدون معارضٍ؛ فإنّه لا تعارض بين دخالة هذا العنوان ودخالة ذاك في نفسهما، لو لم يكن مفهومٌ ودالٌّ على الانحصار. فنقول حينئذٍ: بأنّ كلاً منهما تمام الموضوع، لا لما يُقال من أنّ المؤثّر حينئذٍ هو القدر الجامع؛ لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، كما أفاده الآخوند الخراساني قدس سره[1] وقرّبه الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[2]؛ إذ لا يتمّ مثله في الفقه؛ لأنّ المسألة ليست من قبيل العلّيّة والمعلوليّة، بل من باب

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٢٠١-٢٠٣، المقصد الثالث، الأمر الثاني.

(٢) أُنظر: نهاية الدراية ١: ٦١٣، المقصد الثالث، مفهوم الشرط.

الحكم والموضوع. وإنّما كان التعارض بين ظهور الموثّقة في الانحصار وظهور الأُخرى في دخالة العدالة؛ فإنَّ الانحصار ينفي دخلها. فمع عدم الترجيح على الفرض يتساقطان، وتبقى دلالة الموثّقة على دخالة الوثاقة وكونها تمام الموضوع بلا معارضٍ، فينتج النتيجة السابقة نفسها.

وأمّا إذا قلنا: إنَّ المفهوم لا يُعدّ ظهوراً وضعيّاً، بل دلالته إطلاقيّة إمّا في طرف الشرط وإمّا في طرف الجزاء، فإطلاق الحكم يكون له اقتضاءان - لا أنَّ هاهنا إطلاقين- هما: ظهوره في الاستقلاليّة وعدم الشريك له، بل هو تمام الموضوع، وظهوره في الانحصار وأنّه لا عدل له. وحينئذٍ فظهور رواية إسماعيل يفيد أنَّ العدالة تمام الموضوع، وأمّا الموثّقة فإطلاقها منعقدٌ لولا التقييد. فيأتي الكلام في أنَّ ظهور العدالة في الموضوعيّة هل هو مقدّمٌ على إطلاق المفهوم، فيكون بياناً له، ومعه لا يكون للموثّقة مفهومٌ، ولا دلالة على الانحصار، ما ينتج أن يكون كلا العنوانين تمام الموضوع بلا معارضةٍ؟

نعم، يبقى الكلام في أنّه إذا سقط الإطلاق، فهل يمكن المحافظة على الإطلاق الحيثي، يعني: أنَّ اقتضاء الإطلاق من حيث الانحصار يكون ساقطاً بالمعارضة، واقتضاؤه من حيث الموضوعيّة يكون محفوظاً، بعد فرض كونه إطلاقاً واحداً؛ فإنَّ الاقتضاء الثاني لا يعارض اقتضاء العدالة للموضوعيّة.

فإن قلنا بإمكان ذلك فهو، وإلّا كان له إطلاقٌ واحدٌ، وسقط الإطلاق؛ فإنّه يسقط بكلّ اقتضاءاته، فحينئذٍ يكون الميزان هو العدالة.

وعليه فدعوى: بما أنّه ليس لأحدهما مفهومٌ فلا معارضة بينهما، غير تامّةٍ، وإنّما يتمّ هذا الكلام، إذا لم يكن لكليهما مفهومٌ.

وأمّا إذا كان لكليهما مفهومٌ، فإن قلنا بأنَّ لهما ظهوراً لفظيّاً في

الانحصار، فيقع التعارض بين المنطوقين بالملازمة، فيسقط الانحصار بالتعارض، ومعه لا نأخذ بأقرب المجازات، وهي العلّة التامّة كما قيل، وإنّما ينتهي الأمر إلى الأُصول العمليّة. وأمّا إذا كان الظهور في المفهوم ظهوراً إطلاقيّاً، فله كلام آخر طويلٌ موكولٌ إلى علم الأُصول، فراجع.

والحاصل: أنّنا الآن لا نستطيع أن نثبت الحكم بجواز تصرّف الثقة أو العدل؛ لأنّ الاحتمال الأرجح أن يكون بنحو الإجازة، والاستصحاب غير جارٍ، فلا يتمّ جواز التصرّف في أموال الصغار، ولا يبقى سوى مسألة الأُمور الحسبيّة. فيقع الكلام في أنّه لو تمّت دلالة هذه الروايات، فما هو نسبتها إلى أدلّة ولاية الفقيه؟

ويُلاحظ: أنّ كافّة الروايات الواردة في المقام ظاهرةٌ في التصرّف في مال الصغير، وتشترك على اختلاف مواردها في هذه الجهة. فهل يمكن أن نتعدّى من هذه الروايات الواردة في مال الصغير إلى التصرّف في نفس الصغير: إمّا بنحو جواز التصرّف أو الولاية لو قلنا بها، أو نقول بإسراء الحكم من مال الصغير إلى المجنون بماله ونفسه، أو نتوسّع إلى كلّ قاصرٍ بنحوٍ من أنحاء التصوّر حتّى الغائب، أو يُقتصر على مورده ولا نقول بالتعدّي إلى غيره؟

فالاحتمالات المتصوّرة أربعةٌ:

أحدها: أنّها إجازةٌ من وليّ الأمر مجعولةٌ بهذا الإنشاء نفسه.

ثانيها: أنّها تكشف عن إجازةٍ سابقةٍ من وليّ الأمر.

ثالثها: أنّها تكشف عن حكمٍ شرعيٍّ سابقٍ بالجواز.

رابعها: أن تكون ولايةً بأحد الأنحاء الثلاثة.

ولم يتعيّن أيٌّ من هذه الاحتمالات.

فإن كان بهذا الإنشاء يُراد إنشاء الإجازة، فهل يمكن أن نقول: إنَّ هذا الإنشاء الفعليّ المأخوذ فيه عنوانٌ معيّنٌ كالبيع والشراء والتقسيم يُراد به عنوانٌ أعمّ؟ أو يُقال بإلغاء الخصوصيّة، فنستكشف حكماً إلهيّاً موضوعاً على عنوانٍ، فيفهم العقلاء من كلام السائل والجواب كونه ليس بمرادٍ جدّاً، بل المراد هو الأعمّ منه؟ فإذا قال الراوي مثلاً: (أصاب ثوبي دم رعاف)، نفهم من أوّل الأمر أنَّ نظره ليس إلى الرعاف ولا إلى ثوبه، وإنّما السؤال والجواب منصبّان على ملاقي الدم، لا أنَّ الحكم واردٌ على موضوعٍ، ويُراد إسراؤه إلى موضوعٍ آخر؛ ليكون القياس المحرّم.

وأمّا إذا أراد المنشئ الوقف وجعل الإنشاء وارداً على ولده الأكبر، فلا يمكن أن نقول: إنَّه واردٌ على عنوانٍ أعمّ، وذكر من باب المثال؛ فإنَّ هذا يحتاج إلى قرينةٍ، ولا يفهم من الكلام. فإذا أراد الإمام عليه السلام إنشاء إجازة التصرّف على مال الصغير: فإن قلنا: إنَّه إنشاءٌ على معنىً أعمّ، احتاج ذلك إلى قرينةٍ مفقودةٍ. غاية الأمر أنّنا نفهم أنَّ هذا الإنشاء ليس وارداً على البيع وحده، بل على مطلق التصرّفات في مال الصغير. وأمّا جواز التصرّف في نفس الصغير وغير الصغير من القاصرين فلا. وأمّا إذا كشف عن إجازةٍ سابقةٍ أو حكمٍ إلهيٍّ سابقٍ، فهو وإن جاز القول به في الجملة؛ من حيث إمكان التجريد عن الخصوصيّة، إلَّا أنَّه مع ذلك لا يمكن تعميمه إلى غيره.

نسبة أدلة ولاية الفقيه إلى ولاية العدل

فلو كان نطاق تصرّف الثقة والعدل في أموال الصغير خاصّةً، فهل يقع بين أدلّة جواز تصرّفه وبين أدلّة جواز تصرّف الفقيه التنافي والتعارض أو لا؟

أمّا أدلّة ولاية الفقيه فلسانها مختلفٌ؛ إذ يُستفاد من بعضها أنّ الفقيه وليّ الأمر، دون أن نفهم منها القصر والحصر، كما في قوله عليه السلام: «**العلماء أُمناء الرسل**»[١].

ومنها: ما كان بلسان الأمر، كالتوقيع الشريف القائل: «**وأمّا الحوادث الواقعة ...**»[٢]. وبعضها يُفهم منه الحصر والقصر، ولا يبعد أن يكون منه قوله عليه السلام: «**مجاري الأُمور بيد العلماء**»[٣]، أي: دون غيرهم. ونحوه لسان قوله عليه السلام: «**العلماء ورثة الأنبياء**»[٤].

وتقريب ذلك أن يُقال: لمّا كانت تصرّفات النبيّ صلى الله عليه وآله في حياته منوطةً به بنحوٍ منحصرٍ، وليس لغيره التصرّف، فهناك بالنسبة إليه معنىً إثباتيّ ومعنىً سلبيّ يجمعها كونه وليّاً منحصراً، فإن قال صلى الله عليه وآله لشخصٍ معيّنٍ: إنّه خليفتي، فيكون حالُه حالَه في كلّ الأُمور.

وأمّا بالنسبة إلى ولاية الفقهاء الشاملة لجماعةٍ من الناس فنفهم من ذلك أنّه ليس بهذه التوسعة؛ فإنّ الفقيه وليّ في كلّ الأُمور التي تكفّلها النبيّ صلى الله عليه وآله إلّا على الفقيه الآخر. فيتضمّن الدليل نفي ولاية غير الفقهاء وإن كانوا مؤمنين عدولاً. إذن هناك ثلاث طوائف من الروايات بهذا الصدد.

أمّا الطائفة الأُولى التي يُستفاد منها ولاية الفقيه من دون حصرٍ فإثبات الولاية للعادل لا ينافيه؛ لأنّه لا ينفي الولاية عن غيره.

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٤) تقدّم تخريجها آنفاً.

وأمّا الطائفة الثانية التي ورد فيها الأمر: فإن قيل بدلالة الأمر بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة أو الانصراف على التعيين، كان الدليل على التخيير معارضاً له، فهو أمرٌ بالرجوع إلى الفقيه معيّناً لا مخيّراً. فإن دلّ دليلٌ على جواز الرجوع إلى غيره، فيكون مفاده معارضاً له. وأمّا إذا قيل بدلالة الأمر على التعيين بالإطلاق كما أفاده الآخوند الخراسانيقدس سره[1] وغيره[2]، وقلنا: بأنّه غير معقولٍ، أو قلنا بما تقدّم من أنَّ دلالته على التعيينيّة والنفسيّة والعينيّة باعتبار الاحتجاجات العقلائيّة، فإذا خالف المكلّف محتجّاً باحتمال الغيريّة أو التخييريّة أو الكفائيّة، لم يكن معذوراً. وليس ذلك بدلالةٍ لفظيّة؛ باعتبار كونه شاملاً للإشارة أيضاً، كما لو أشار المولى لعبده أن يأتي؛ فإنّه لا مجال له للاعتذار بالكفائيّة أو التخييريّة، مع أنَّ ذلك ليس بلفظٍ؛ لأنَّ الإشارة تدلّ بنحوٍ من أنحاء الدلالة على العينيّة أو التعيينيّة، إلّا أنها حجّةٌ عند العقلاء في ذلك.

وعلى أيّ حالٍ فإن اقتضى ذلك الإطلاق أو الاحتجاج العقلائي، فالمعارضة صوريّةٌ مرتفعةٌ؛ فإنَّ ظهور الإطلاق أو الحجّيّة موقوفٌ على عدم بيان الخلاف، فيرتفع عند صدوره من المولى لا محالة، كما لو قال: لك أن ترجع إلى غير الفقيه، ولا يكون حينئذٍ من قبيل الإطلاق والاحتجاج. وعلى هذا فلا إشكال.

وأمّا [الطائفة الثالثة] إذا فهمنا الحصر، كما في قوله: «**مجاري الأُمور بيد**

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ٧٦، المقصد الأوّل، الفصل الثاني، المبحث السادس.

(٢) أُنظر: نهاية الدراية ١: ٢٤٩، المقصد الأوّل، نهاية النهاية ١: ١١٠-١١١، المقصد الأوّل، وغيرهما.

العلماء» أو «اللّهمّ ارحم خلفائي» أو «العلماء ورثة الأنبياء»، فإذا دلّ دليلٌ على أنّ العدل المؤمن جائز التصرّف أو وليّ في ما كان الفقيه وليّاً فيه، فإن كان لنا دليلٌ ظاهرٌ في ذلك، فإنَّه لا يبعد أن نقدّم ظهوره، ونقول: إنَّه حصرٌ إضافيّ.

هذا، إلَّا أنَّ ذلك لا موضوع له؛ لأنَّ النسبة بين الدليلين إنَّما هي العموم والخصوص المطلق؛ فإنَّ التصرّف إنَّما هو في مال الصغير، بل لو قلنا بشمول تصرّفه إلى كلّ القاصرين، كان الفقيه وليّاً في كلّ الأُمور، فلا تعارض، والجمع بينهما عقلائيّ. فما قيل من أنَّ النسبة بينهما هي العموم من وجهٍ لا وجه له، بل يكون حال العدل الثقة حال ولاية الأب والجدّ الذي يقيّد دليل ولاية الفقيه؛ فإنَّه مطلقٌ قابل للتقييد. غاية الأمر أنَّ التقييد تارةً يكون لأصل الولاية كالأب، وأُخرى لانحصارها مع انحفاظ أصل الولاية، كالعدل الثقة.

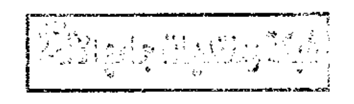
هل تجوز مزاحمة فقيهٍ لفقيهٍ آخر؟

يبقى الكلام في المزاحمة، فهل يجوز للثقة أن يزاحم الثقة الآخر فيما له التصرّف فيه أو يزاحم الفقيه العدل أو العكس؟

وليُعلم[1]: [أنَّه ينبغي أن يكون البحث في الكبرى، أي: هل يجوز للفقيه مزاحمة الآخرين؟ دون الصغرى الباحثة حول تحقّق المزاحمة في بعض الصور وعدمه.

فنقول: بالنسبة إلى الفقيه لا إشكال ثبوتاً في مزاحمته، بخلاف النبيّ ﷺ الذي لا يمكن مزاحمته، والمهمّ إثباته بالدليل. والكلام يقع في

(١) ألقى السيّد الأُستاذ محاضرةً لم أُوفّق لحضورها، وظهر من السيّد الأُستاذ في المحاضرة اللاحقة أنَّ الكلام في مزاحمة الفقيه للفقيه الآخر، مع ذكر أمثلةٍ لذلك (المقرّر).



انعقاد وجود الإطلاق ثبوتاً][(١)].

والغرض: أنَّه يلزم أن يقع الكلام في الكبرى، أعني: أنَّ التزاحم جائزٌ أو لا؟ والشيخ قدس سره وإن ذكر هذا البحث في تزاحم المقدّمات، ولكنّه ينتهي بعد سرد الأمثلة إلى أنَّه لا يجوز له.

بناءً عليه، فإذا تصرّف الفقيه تصرّفاً لا يكون مغنياً للموضوع، بل بقي لغيره مجالٌ للتصرّف، كما لو أخذ أحدهم الأخماس ولم يوزّعها، بحيث بقي لغيره مجالٌ للتصرّف، بأن يوزعها فقيهٌ آخر، فيبقى مجالٌ لتوهّم أنَّ كلا الفقيهين على حدٍّ سواءٍ. فهل في الأدلّة إطلاقٌ أو لا؟

ومحصّل الكلام: أنَّه إذا تعلّق أمرٌ بطبيعةٍ فمقتضى حالات هذه الطبيعة عدم اختلاف سائر أحوالها، لا باعتبار أنَّ الجاعل ناظرٌ إلى القيود في الأحوال، بل باعتبار تجرّده عن القيود؛ ما يدلّ على أنَّ ما ذكره هو تمام الموضوع بلا قيدٍ.

هذا، لكن المزاحمة ليست بين الطبائع نفسها، ولا بين الأحكام المجعولة، ولا بين الطبيعة وفردٍ من الطبيعة الأُخرى، بل بين الأفراد في الوجود الخارجي. ففي مثال الصلاة وإنقاذ الغريق لا تزاحم بين الطبيعتين ولا بين الأمرين ولا بين الأمر بطبيعته وهذا الفرد، إذا وجد أحدهما دون الآخر، وإنّما المزاحمة بين هذا الفرد وهذا الفرد؛ من حيث عجز المكلّف عن الجمع بينهما.

فإذا كان الأمر كذلك، فالأوامر كلّها متعلّقةٌ بنفس الطبيعة، والخصوصيّات الفرديّة والمصداقيّة ليست مورداً للحكم حتّى في مثل: (كلّ

(١) ما بين معقوفتين منقول عن بعض الإخوة. وما تبقّى من الفائت كرّره السيّد الأُستاذ بعد ذلك (المقرّر).

فقيهٍ كذا)؛ فإنَّ الحكم واردٌ على عنوان كلّ فقيهٍ، وهو وإن كان شاملاً للأفراد، لكن خصوصيّة الفرد غير مأخوذةٍ بصفته ابن زيد، بل بما أنّه فقيهٌ، أي: بما هو مصداقٌ ذاتيٌّ للطبيعة. والألفاظ موضوعةٌ للطبيعة بلا شرطٍ ولا قيدٍ، فالأفراد متّحدةٌ مع الطبيعة في الخارج، ولا يمكن للخصوصيّات الفرديّة أن تفيد وضع حكمٍ أو رفعه إلّا بقرينةٍ زائدةٍ.

وعليه ففي عالم الجعل ليس هناك مزاحمةٌ، وكذلك إذا وُجد أحدهما دون الآخر، وإنّما تقع المزاحمة بالعرض في الخارج، فيرجّح الأهمّ عقلاً، ولا يمكن أن تسري المزاحمة إلى الطبيعة، أو أن يكون لها دخلٌ في ذلك.

والوجه فيه: أنَّ عالم الطبيعة ليس فيه تزاحمٌ، وما فيه التزاحم هو عالم الأفراد، فلا يمكن أن يسري الإطلاق إلى عالم المزاحمة وهو عالم الأفراد؛ لأنَّ ذلك مستلزمٌ لملاحظة الأفراد في الجعل، وهو غير معقولٍ.

فلو قال المولى: (الفقهاء خلفائي أو أُولي الأمور)، اقتضى إطلاقه المستفاد من عدم بيان المتعلّق أن تكون ولايته كولاية النبيّ ﷺ، وهذا الجعل ليس فيه تزاحمٌ. وكذلك إذا تصدّى أحد الفقهاء للعمل دون الآخر. وإنّما التزاحم في الخارج بقيام الفقيهين بعملين متنافيين، كما لو جعل فقيهٌ متولّياً للوقف، وجعل فقيهٌ آخر غيره مستقلاً أو منضمّاً إليه، فهذا التزاحم لا يكون إلّا في مقام الوجود.

وهذا العامّ وإن كان عامّاً استغراقيّاً - وليس كما قالوا: من أنَّ الحكم واردٌ فيه على نفس الطبيعة، وأنَّ كلَّهم أيادٍ لرسول الله ﷺ، ولا فرق بين أن يقوم بالعمل بهذه اليد أو بهذه اليد أو بهذه اليد- إلّا أنّه لوحظ بنحو العموم الاستغراقيّ المنحلّ على الأفراد. فلو انحلّ إلى قضايا (أنَّ هذا الفقيه يجوز له

التصرّف، وهذا الفقيه يجوز له التصرّف) فإنّه لا يحصل التزاحم بين الجعلين، وإنّما يتحقّق في الوجود الخارجي عند إيجاد الفقيهين عملين متنافيين. فما يُراد إثبات الإطلاق بلحاظه وهو الطبيعة، لا يمكنه أن ينقّح الخصوصيّات الفرديّة، فضلاً عن خصوصيّاتٍ أُخر. فإذا كان عالم المزاحمة خارجاً عن عالم الإطلاق، فكيف ننقّح به الحكم؟ مع أنّه في جعلين متعذّرٌ فضلاً عن الجعل الواحد، كما في المقام. فهل يمكن جعل الحكم وتكفّله بيان مورد التزاحم؟!

فإن تنزّلنا عن ذلك وقلنا بأنّ ما تقدّم بيانه بنظر العقل لا العرف، والأدلّة قد يكون لها إطلاقٌ، فهل الإطلاق ثابتٌ أو لا؟

فنقول: إنّنا تارةً نفهم من الأدلّة نحو قوله: (العلماء خلفائي أو ورثة الأنبياء أو أُمناء الرسل) أنّها قضيّةٌ انحلاليّةٌ، وأنّ كلّ فقيهٍ وليٌّ على غيره بما فيهم الفقهاء، فيكون كلُّ فقيه وليّاً ومولّى عليه. والضرورة على خلافه، ولا يمكن إثبات مثله بالأدلّة، بل يمكن إثبات ولايته في أموال الصغار ونحوهم، فيكون ذلك نظير التمسّك بإطلاق ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[1] أو ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾[2] لإثبات جواز التصرّف بمال الغير أو حلّيّة لحم الخنزير.

مع أنّ هذه الأحكام واردةٌ على جهاتٍ وحيثياتٍ لا مطلقاً. فقوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ يريد به أنّ الكلب المعلّم يجوز تناول ما يصطاده ويكون مذكّى في مقابل الميتة. وأمّا أنّه حلالٌ فعلاً أو لا - بحيث يكون له تعرّضٌ للتصرّف بمال الغير- فلا.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١١٨.

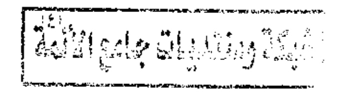
(٢) سورة المائدة، الآية: ٤.

ويجب أن يفرض البحث - لا كما فرض الشيخ قدّس سرّه[1] في أوّل كلامه بل كما فرض في آخره- في مزاحمة فقيهٍ لفقيهٍ آخر. فتارةً نقول: إنَّ إطلاق الولاية يشمل ولاية فقيهٍ على فقيهٍ آخر، وهذا ما قامت الضرورة على خلافه. وأُخرى يُراد إسناد الإطلاق إلى الدليل الدالّ على حفظ مال الصغير وإطلاقه لموارد أُخر، كجواز أخذ هذا المال من أرض الغير. إلّا أنَّ هذا غير تامٍّ؛ فإنَّ الدليل وإن فُرض مطلقاً لكلِّ تصرّفٍ صالحٍ مِن قبل الفقيه؛ وذلك لأنَّ جواز التصرّف في هذا المال حكمٌ حيثيٌّ على موضوعه، يعني: من حيث كونه مال الصغير أو من حيث كونه وقفاً، وهذا لا يشمل جواز الغصب أو جواز التصرّف في أعمال وليّ آخر، فلو كان الإطلاق ممكناً فهو حيثيّ؛ فإنَّ يد الفقيه الآخر يد حقٍّ؛ لأنَّه سلطانٌ، فكيف يجوز للآخر مزاحمته؟

ثُمَّ إنَّه يُستفاد من أدلّة عموم الولاية - بالنحو الذي تقدّم بيانه-: أنَّ كلّ ما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله فهو للفقيه، إلّا ما دلّ الدليل على خلافه. ومن جملة الأُمور الثابتة لرسول الله صلى الله عليه وآله: عدم جواز مزاحمة أحدٍ له صلى الله عليه وآله، ولو كانوا خلفاءه وفقهاءه، وعدم نفوذ تصرّفهم وضعاً، وكذلك حال كلّ إمامٍ حال إمامته، بالنسبة إلى مَن سيكون إماماً بعده والفقهاء من أُمّته. ونحن نريد هنا إثبات ذلك للفقهاء بدليل الولاية فنقول: كلّ فقيهٍ خليفةٌ ووارثٌ للرسول صلى الله عليه وآله، فكلّ ما كان ثابتاً له صلى الله عليه وآله ثابتٌ للفقيه، عدا ما خرج بالدليل. وممّا كان ثابتاً للنبي صلى الله عليه وآله أنَّه لا يجوز لأحدٍ مزاحمته ولو كان فقيهاً، فيثبت ذلك للفقيه أيضاً، لا أنَّ المجعول هو خلافةٌ واحدةٌ على المجموع، بل الخطاب

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٧٠، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، مزاحمة فقيهٍ لفقيهٍ آخر.



انحلاليٌّ، ولكلّ فردٍ ولايةٌ، ومن هنا كان اللفظ جمعاً.

وفي مقابل ذلك قضيّةٌ أُخرى كانت ثابتةً لرسول الله صلى الله عليه وآله، وهي جواز مزاحمته لكلّ أحدٍ، وقد ينتقل ذلك بالوراثة، ما لم يدلّ دليلٌ على خلافه.

فإذا قلنا بسراية كلتا هاتين القضيّتين بالوراثة، كان ذلك متناقضاً. فإمّا أن نقول: إنّه ليس شيءٌ من هذين موروثاً؛ لمكان التناقض وعدم الترجيح، فتكون أدلّة النيابة قاصرةً عن صورة المزاحمة إثباتاً ونفياً، ولابدّ من الرجوع إلى الأُصول.

أو نقول: بأنّنا نأخذ بما هو راجحٌ عقلائيّاً. أي: القول بعدم المزاحمة؛ لأنّنا لا نتصوّر أنّ النبي صلى الله عليه وآله يريد أن يزاحم الفقهاء، ويختلّ النظام؛ فإنّ كلّ فقيهٍ له رأي وعملٌ وسيرة خاصّةٌ بين العقلاء؛ فإنّ كلّ مأمورٍ ليس له أن يتصرّف في أعمال المأمور الآخر وفي ما تحت يده، وإنّما يرجع إلى السلطان الأصلي، فنفهم أنّهم وارثون للنبيّ صلى الله عليه وآله في حدود عدم التزاحم. فلو جعل فقيهٌ وليّاً أو وصيّاً أو حاكماً على أمرٍ، لم يكن لغيره عزله، ويثبت ذلك بالأدلّة الشرعيّة للولاية، لا أنّه يثبت بالأصل، كما قيل. فينتج: أنّ كلّ فقيهٍ لا يمكنه أن يزاحمه أحدٌ ولو كان فقيهاً. وهذا أمرٌ موروثٌ عن النبيّ صلى الله عليه وآله. نعم، بعض الأُمور التي لا يمكن إثباتها عقلاً أو شرعاً غير ثابتةٍ له؛ فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لم يكن لأحدٍ مزاحمته، حتّى أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا الإطلاق لا يمكن إثباته للفقيه؛ فإنّ ولي الكلّ يستطيع أن يزاحمه.

وهذا ما يوافق عليه العقل والعقلاء، بخلاف مزاحمة كلّ أحدٍ لكلّ أحدٍ؛ فإنّه ممّا لا يوافق عليه العقل ولا العقلاء[1].

---

(١) قلت له (دام ظلّه): إنّه قد يوفّق فقيهٌ، فيصير رئيساً للدولة الإسلاميّة، فيكون مقتضى

القاعدة هو أنّه يجوز له مزاحمة غيره من الفقهاء، ولا يجوز لهم مزاحمته.

فأجاب: حينئذٍ يجب عليهم موافقته، وهذا خارجٌ عن محلّ الكلام.

فأقول: خروجه عن محلّ الكلام في غاية الغرابة؛ فإنّ ولاية الفقيه ليس لها معنى إلّا ذلك، كما صرّح به السيّد الأُستاذ في أوّل البحث. وعلى أيّ حالٍ فما يمكن أن يُقال وجهان:

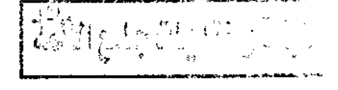
الوجه الأوّل: أنّ ما كان ثابتاً للنبيّ ﷺ من عدم جواز مزاحمته وأنّه يجوز له أن يزاحم الآخرين، لم يكن له بصفته نبيّاً أو معصوماً أو يتلقّى الوحي ونحو ذلك، ولا بصفته فرداً من المسلمين، ولا بصفته وليّاً كيفما اتّفق، كما هو مقتضى كلام السيّد الأُستاذ، بل بصفته رئيساً للدولة لا محالة. وهذا هو مسلك العقلاء في سيرتهم مع رؤسائهم وأُمرائهم، فيكون رئيس الدولة واحداً دائماً، وليس في مرتبته شخصٌ مماثلٌ له ليكون له أن يزاحمه. وقد ذُكر ذلك للسيّد الأُستاذ، فلم يجب عنه.

فإذا ثبت هذا الوصف للنبيّ ﷺ بصفته رئيساً للدولة، ثبت ذلك لكلّ رئيس دولةٍ بالحقّ، وهذا واضحٌ.

ومعه لا يتمّ البرهان الذي أفاده السيّد الأُستاذ؛ إذ لا يثبت للفقيه أيٌّ من هاتين الصفتين إذا لم يكن رئيساً.

ويبقى بعد ذلك إشكالان:

الأوّل: أنّه لابدّ من قيام الدليل على أنّ تلك الخصوصيّات لم تثبت للنبيّ ﷺ بصفته وليّاً فحسب وإن تجرّد عن معنى الرئاسة. وهذا واضحٌ جدّاً؛ إذ بالنسبة إلى النبيّ ﷺ نجد أنّ تلك الخصوصيّات ثابتةٌ له بصفته وليّاً ورئيساً، فيحتاج من يقول بالتجريد عن خصوصيّة الرئاسة إلى إقامة القرينة على ذلك، وهي مفقودةٌ. أمّا بالنسبة إلى غير الرئيس من الأولياء - لو استعرضنا أحكامهم الشرعيّة- كالأب والجدّ للأب والوصيّ ومتولّي الوقف ونحوهم من الأولياء، فقد نجد جملةً من الموارد يجوز للغير التدخّل في شؤونهم، كتدخّل الأب والجدّ في شؤون أحدهما الآخر، وتدخّل الحاكم الشرعيّ في شؤون الوصيّ أحياناً، وهكذا إلى حدٍّ لا نستطيع استنتاج كبرى عدمِ المزاحمة منه.



الثاني: أنّه قد يُقال: إنّ هذه الصفة تابعةٌ للحكم الجعليّ، سواءٌ كان فعليّاً أو لم يكن، فيكون من ثبتت له هذه الصفة هو من جُعلت له الولاية، سواء كان مبسوط اليد ورئيساً فعليّاً أو لم يكن. ومن المعلوم بعد إثبات عموم الولاية من الأدلّة الاجتهاديّة: أنّ كلّ فقيهٍ قد جُعلت له الولاية، فتثبت له هذه الصفة.

إلّا أنّ هذا البيان غير تامٍّ من جهتين:

الأولى: أنّه لم يُجعل كلّ فقيهٍ رئيساً، بل جُعل وليّاً بالمعنى الشامل للرئاسة وغيرها؛ للاستحالة العقلائيّة، بل العقليّة من تولّي رئيسين فأكثر لشؤون الأُمّة. وحيث اختصّت تلك الصفة بعنوان الرئيس، فإنّها لا تثبت لمطلق الوليّ، بما فيه الفقيه، كما هو واضحٌ.

الثانية: أنّ هذه الصفة تثبت عقلائيّاً لفعليّة الرئاسة لا لمرتبة جعلها، ونقصد بالفعليّة التولّي الفعليّ لشؤون الأُمّة. ومن هنا نرى أنّ الطامعين في الرئاسة أو من يرى لنفسه الحقّ فيها لا يتّخذ لنفسه هذه الصفة ما لم يصبح رئيساً فعلاً، والأدلّة محمولةٌ على مذاق العقلاء لا محالة، فتكون هذه الصفة خاصّةً بالفقيه، إذا أصبح رئيساً فعليّاً للدولة الحقّة. وليس في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله ما ينافيه؛ فإنّه صلى الله عليه وآله كان رئيساً فعليّاً. فتأمّل.

الوجه الثاني: ما يُستفاد من عبارة السيّد الأُستاذ المجملة في جواب سؤالي الآنف الذكر من الاعتراف بأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كانت له تلك الصفة بصفته وليّاً لا بصفته رئيساً، أو الاعتراف بأنّ هذه الصفة تثبت للرئيس التشريعيّ، سواء كان فعليّاً أو لم يكن، كما في الأئمّة عليهم السلام. ومن هنا يكون مقتضى الأدلّة الاجتهاديّة - لأوّل وهلةٍ - هو عدم جواز مزاحمة الرئيس لغيره من الفقهاء وعدم وجوب إطاعتهم إيّاه.

وحينئذٍ فقد يدّعى التقييد بصورة الرئاسة بأحد وجوهٍ:

الأوّل: أنّ المصلحة الإسلاميّة العليا تقتضي وحدة الأمر والنهي والاجتهاد والقانون في الأُمّة، بنحو يمتّ إلى أصل كيان الدولة وبيضة الإسلام بصلةٍ، فيكون ذلك مهدّداً بالخطر عند عدمه، ولا يكون حفظ الوحدة إلّا بإنفاذ رأي الرئيس وتصرّفاته وحكومتها على تصرّفات غيره وإن كان فقيهاً.

فتحصّل: أنَّ هاهنا ثلاثة تقريباتٍ لعدم المزاحمة بين الفقيهين:

أوّلها: دعوى عدم انعقاد الإطلاق أصلاً.

ثانيها: أنّه لو وُجد الإطلاق فهو حيثيّ.

وثالثها: قيام الدليل الاجتهاديّ على عدم المزاحمة، ووصول النوبة إلى الأُصول العمليّة. وقد تقدّم الكلام في الوجه الأوّل.

وأمّا على الوجه الثاني فلئن انعقد الإطلاق لم تثبت الولاية، فلا يكون الأصل العمليّ أحسن حالاً منه. وأمّا على الثالث فواضحٌ؛ إذ جريان الأُصول العمليّة مبتنيةٌ على الوجه الأوّل.

الثاني: أنَّ السيرة العقلائيّة القطعيّة قائمةٌ على أنَّ كلّ رئيسٍ في العالم كلّه على مدى التاريخ يعترف له العقلاء بهذه الصفة. وحيث تحمل الأدلّة على مذاق العقلاء، تدخل المسألة في كبرى ما إذا وجد دليلٌ شرعيٌّ وكان في مورده سيرةٌ عقلائيّة أوسع منه أو أضيق، ما يكتسب ظهوراً في كونه إشارةً إلى تلك السيرة، ومعه تثبت هذه الصفة للرئيس، وتكون هذه السيرة مقيّدةً لإطلاق الأدلّة الاجتهاديّة لو وجدت في مقابل السيرة.

الثالث: أنَّ السيرة في العصور الإسلاميّة كانت منعقدةً على ذلك، ولم يحتمل أحدٌ في أيّ مذهبٍ من مذاهب الإسلام خلافه، أعني: اتّصاف رئيس الدولة بهذه الصفة وحكومة رأيه وتقديم أعماله على غيره أيّاً كان شأنه، بما في ذلك النبيﷺ والخلفاء الذين من بعده، بل كان ذلك مرتبطاً بشؤون الخلافة ارتكازاً ارتباطاً وثيقاً وفي غاية الوضوح، ومعه تكون هذه السيرة مقيّدةً لإطلاقات الأدلّة الاجتهاديّة.

وأمّا حمل هذه الأدلّة على هذه السيرة فهو ممّا يعمّ كلّ فقيهٍ، إلّا أن يحمل على الرئاسة الفعليّة، كما لا يبعد.

وعلى أيّ حالٍ فتقديم رأي الفقيه إذا أصبح رئيساً، وجواز مزاحمته للفقهاء الآخرين، بمقدارٍ من الوضوح والضرورة، ولعلّه يندرج في قول السيّد الأُستاذ بأنَّ الوليّ المطلق له أن يزاحم الفقيه (المقرّر).

مقتضى الأصل عند الشكّ في المقام

وينبغي أن نغضّ النظر عن الوجهين الآخرين، ونفرض الشكّ في ثبوت الولاية في صورة ما إذا تكفّل الأمر شخصٌ، فهل للآخر الولاية أو لا؟ فإنَّ الدليل الاجتهادي وإن لم يدلّ عليها، إلَّا أنَّ احتمالها قائمٌ.

وهنا تارةً يكون الفقيه الثاني غير واصلٍ إلى درجة الاجتهاد قبل تكفّل الفقيه الأوّل للأمر، وإنَّما أصبح مجتهداً بعده؛ إذ كان قبله عامّيّاً ولم يكن وليّاً، وبعده أصبح موضوعاً لأدلّة الولاية، وافترضنا أنَّ هذه الأدلّة لا إطلاق لها. فنقول: هذا الفقيه لم يكن قبل التكفّل وليّاً؛ لأنَّه لم يكن مجتهداً، وبعد التكفّل يُشكّ في ولايته، فهذا العنوان ثابتٌ له حال الشكّ، وقبل التكفّل لم يكن هذا العنوان صادقاً عليه جزماً، فلابدَّ من استثناء هذه الصورة من محلّ الكلام، مع أنَّه فرضٌ نادرٌ.

وأمّا في الحالات الطبيعيّة - أعني: ما إذا كان عددٌ من الفقهاء مجتهدين في نفس الوقت- فقد يتكفّل أحدهم أمراً، ونشكّ أنَّ ولاية الآخر ثابتةٌ على هذا المورد أو لا.

فهنا تارةً نستفيد من الأدلّة الاجتهاديّة أنَّ الولاية غير مقيّدةٍ، كما في البيع؛ فإنَّ ماهيّته هي نقل المال ليس إلَّا، مجرّداً عن التقييد بزمانٍ وعن الإطلاق لبقائه إلى الزمان الثاني، فإذا شككنا في تأثير الفسخ، فنستصحب بقاء البيع على احتمالٍ، أو بقاء المال على ملك صاحبه على وجهٍ، أو عدم تأثير الفسخ على وجهٍ غير صحيحٍ؛ لأنَّ الملكيّة غير مغيّاةٍ بالفسخ.

ويُقال في الولاية: إنَّها مجعولةٌ بلا قيدٍ، غاية الأمر أنَّنا نحتمل أنَّ تصرّف

الثاني قاطعٌ لولاية الأوّل، ومعه نشكّ في وجود القاطع أو المسقط لولاية الأوّل، فنستصحب هذه الولاية، ونرتّب عليها سائر آثارها الشرعيّة.

وأُخرى يتردّد الأمر بنحوٍ آخر، أعني: بين كون الولاية مطلقةً أو مغيّاةً من أوّل الأمر، كما لو قال المولى: (السلطان وليّ من لا وليّ له)، فولايته محدودةٌ بأن لا يتكفّل الآخرون لها. وعلى تقدير إطلاقها فهي باقيةٌ جزماً، لفرض عدم احتمال المسقط لها، بعد غضّ النظر عن الوجه الأوّل. وعلى التقدير الثاني فهي زائلةٌ لا محالة.

وثالثةً: يتردّد الأمر بالنحو السابق مع احتمال المسقط أيضاً على تقدير إطلاقها، فيدور الأمر بين إطلاقها وتقييدها وسقوطها.

وفي هذين الموردين لم يتعلّق اليقين والشكّ بالفرد، وإنّما يندرج تحت استصحاب الكلّي من القسم الثاني، نظير البقّة والفيل، على كلا التقديرين. أمّا على التقدير الأول - أي: صورة الشكّ الثانية- فواضحٌ. وأمّا على الآخر فلدوران الأمر بين الإطلاق من دون مسقطٍ ولا غايةٍ، وعلى هذا التقدير فهو باقٍ، وبين عدم هذا الإطلاق إمّا للمسقط أو للغاية.

والكلام هنا هو الكلام في كبرى المسألة، وإن افترق عنه في أنّ الولاية بلا قيدٍ في مقابل المغيّاة تارةً تكون بنحو السلب التحصيليّ، وهذا لا يكون قسماً بل مقسماً، وبالجعل يكون قسماً، فمرّةً يكون غير مغيّى، وأُخرى يكون مغيّى بغايةٍ، ونتردّد بين هذين القسمين بعد إحراز الجامع الذي هو أصل الولاية.

فيقع الكلام في الإشكال المتقدّم القائل: إنّ الجامع هل هو حكمٌ

شرعي، أو موضوعٌ ذو أثرٍ أو لا؟ ويأتي فيه ما مرّ من أنَّ الحكم الشرعي هو ما جعله الشارع، وما هو المتيقّن عندنا هو الجامع، وهو غير مجعولٍ، وما هو المجعول غير متيقّنٍ؛ فإن الأمر متردّدٌ بين قسمي هذا الجامع المقيّد والمطلق، وليس أحدهما معلوماً. فلو قلنا: (هذا كان قبل التصرّف وليّاً، والآن هو وليّ)، يرد عليه ما مرّ من الإشكال.

ولو أغمضنا النظر عنه، لم يرد عليه إشكالٌ آخر من قبيل: أنَّ استصحاب الطبيعة لا يثبت على الجعل المطلق، وذلك بأن نثبت عدم جامع الولاية بضمّ التعبّد إلى الوجدان، باستصحاب عدم الإطلاق ووجدان الانتفاء على تقدير التقييد. إلَّا أن الاستصحاب الثاني للفرد لا يثبت نفي الجامع إلَّا بنحوٍ مثبتٍ. فهنا نستصحب الجامع، ولا يكون استصحاب عدم المطلق مؤثّراً[1].

هذا كلّه في صورة مزاحمة فقيهٍ لفقيهٍ آخر. تبقى الصورة الأُخرى للمزاحمة التي نتعرّض لها إن شاء الله تعالى.

إلَّا أنَّه لا بأس قبل ذلك بالتعرّض إلى جهةٍ أُخرى وهي: ما إذا كان الفقيه خبيراً في مقدّمات العمل دون نفس العمل، كما لو شرع في مقاولات البيع أو التوكيل له، فهل للفقيه الآخر أن يبادر إليه، فيقوم بالعمل، بمعنى: أن يبيع؟ ولو أرسل فقيهٌ زيداً لجمع الزكوات إلى بلدٍ، فبقي هناك أيّاماً، فهل يجوز للآخر أن يجبي الزكاة أم لا؟ ونحوه الكلام في الخراج وغيره.

---

(١) أقول: لعلّ مراده الإشكال بوقوع المعارضة بين استصحاب ثبوت الولاية وبين استصحاب عدم المطلق ونفيه باعتبار عدم جريان الثاني، فيجري الأوّل بلا معارضٍ (المقرّر).

أجاب الشيخ قدس سره[١] بالنفي، ولكنّه ذكر وجهاً ردّه الأعلام[٢]، ولا وجه له.

أفاد قدس سره: أنّنا إذا استندنا في المسألة إلى أدلّة النيابة، فلا يمكن القول بجواز المزاحمة حتّى في المقدّمات؛ لأنَّ الفقيه بمنزلة الإمام، والمزاحمة مع الإمام غير جائزة[٣].

وذكر الآخوند الخراساني قدس سره[٤] وغيره[٥] في جوابه: أنّه لا دليل على عدم جواز مزاحمة إمامٍ مع إمامٍ، والمفروض أنَّ كلا الفقيهين بمنزلة الإمام.

وليس لسان الأدلّة التي استندنا إليها في ولاية الفقيه لسان التنزيل، كما في الرواية القائلة: «اللّهمَّ ارحم خلفائي»[٦] أو الصحيحة القائلة: «العلماء ورثة

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٧٠-٥٧٢، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، مزاحمة فقيهٍ لفقيهٍ آخر.

(٢) أُنظر: حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني): ٩٧، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في العقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٢: ٤١٧، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، الشرط الخامس، ولاية عدول المؤمنين، هل يجوز مزاحمة فقيهٍ لفقيهٍ آخر؟

(٣) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٧٠-٥٧٢، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، مزاحمة فقيهٍ لفقيهٍ آخر.

(٤) أُنظر: حاشية المكاسب (للآخوند الخراساني): ٩٧، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، القول في العقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين.

(٥) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٢: ٤١٧، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، الشرط الخامس، ولاية عدول المؤمنين، هل يجوز مزاحمة فقيهٍ لفقيهٍ آخر؟

(٦) تقدّم تخريجها آنفاً.

الأنبياء»[١]، أو مقبولة ابن حنظلة: «**جعلته حاكماً**»[٢] أو التوقيع القائل: «**فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله**»[٣]، أو رواية «تحف العقول»: «**مجاري الأُمور بيد العلماء بالله**»[٤]؛ إذ ليس لسانها أنّ هذا هو ذاك.

والوجه فيه: وضوح الفرق بين هذا التنزيل وبين أن يقول: (هو خليفةٌ) غاية الأمر أنّ كلّ ما هو ثابتٌ للإمام ثابتٌ لخليفته، واعتبار ورثة الأنبياء منافٍ لاعتبار الوحدة، وإن قيل: إنّ الوارث قائمٌ مقام المورّث ومنزّلٌ منزلته، إلّا أنه لم يدلّ دليلٌ على ذلك، إن لم يكن قد دلّ على خلافه؛ فإنّ فرض الوراثة منافٍ لفرض الوحدة؛ إذ مع الوحدة لا معنى للوراثة. فكما أنّ الإمام الذي هو حجّة الله لا يُعدّ هو الله عزّ وجلّ، كذلك الفقيه لا يعدّ هو الإمام، مع أنّ قولهﷺ: «**علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل**»[٥] مفاده اعتبارهم مثلهم، لا عينهم ولو اعتباراً.

ومعه فلا يصحّ أن يُقال: إنّ الفقيه إذا زاحم فقيهاً آخر، فقد زاحم الإمام، بل هو من قبيل مزاحمة خليفة الإمام مع خليفة الإمام.

ولكنّنا إذا قلنا - وهو ممّا لا شكّ فيه-: إنّ الإمام له أن يبعث شخصاً لجمع الزكوات، فهذا بنفسه ينتقل إلى خليفته. غاية الأمر أنّه ينتقل إلى أمير المؤمنين بشخصه، وإلى الفقيه بعنوانه ونوعه. فكما أنّ النبيﷺ لو عيّن في

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٤) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٥) تقدّم تخريجها آنفاً.

حياته أشخاصاً خلفاء أو قضاةً، فإنّهم لا يستطيعون مزاحمته، وإن ثبت لهم من صلاحيّات الحاكميّة والسلطان ما كان ثابتاً له، فكذلك الفقيه. ولهذا نقول بعدم إمكان المزاحمة حتّى في مقدّمات العمل. وهذا وإن لم يكن مزاحمةً بالدقّة العقليّة، إلّا أنّه أمرٌ ثابتٌ للنبيّ صلى الله عليه وآله، فينتقل إلى الآخرين[1][2].

ومن هذا البيان يتّضح الأمر في المطالب الآتية:

هل تجوز مزاحمة الفقيه لغيره؟

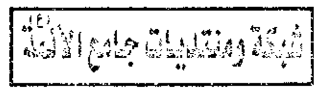
فالفقيه يستطيع أن يزاحم غير الفقيه؛ لأنَّ العدل ليس خليفةً لرسول الله صلى الله عليه وآله، غاية الأمر أنَّ ولايته بنحو الإجازة في التصرّف. فإن كانت إجازته ولايتيّةً من وليّ الأمر، كان للفقيه أن يزاحمه؛ لأنَّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان له أن يعزل منصوبه، فكذلك الفقيه له أن يعزله، كما لو عيّن النبيّ صلى الله عليه وآله قائداً لجيشٍ أو سريّةٍ، فيكون لأمير المؤمنين عليه السلام بعده أن يعزله، فكلّ ما كان للنبيّ صلى الله عليه وآله فهو ثابتٌ للفقيه؛ بدليل الخلافة والوراثة.

نعم، إذا كان جواز تصرّف العدل حكماً إلهيّاً؛ بأن جعل الشارع المقدّس

---

(١) أفاد بعض الفضلاء: أنَّ دليل السيّد الأُستاذ في منع المزاحمة في المقدّمات هو عين دليله في منعها في نفس العمل، أي: التمسّك بإطلاق دليل الخلافة بالنسبة إلى عدم جواز مزاحمة أحدٍ للنبيّ صلى الله عليه وآله دون جواز مزاحمته لغيره، كما سبق، وعلى ذلك يكون ما كتبناه ناقصاً إلّا بهذه التكملة، ولكنّي فعلاً لا أتذكّر عن السيّد إقامته لهذا الدليل في المقدّمات (المقرر).

(٢) أقول: لم يتّضح الوجه في إنتاج هذا الدليل بعد أن لم يدلّ دليلٌ على عدم جواز تصرّف الشخص في ما تحت يد الآخر، إذا كان كلاهما منصوبين في حياته، بل هو أوّل الكلام. وأمّا عدم جواز مزاحمتهم له فلا يثبت به المطلوب، كما هو واضحٌ (المقرّر).



العدل ناظراً على الأيتام، فكما أنَّ الأب والجدّ وليٌّ على أولاده مِن قِبل الله تعالى، وليس لأحدٍ أن يتصرّف فيما أُسند إليه، ولو كان هو النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنَّ الأحكام الإلهيّة ليست مسائل حكوميّةً، إلَّا إذا اقتضت المصالح الثانويّة الاجتماعيّة خلافه، فثبت للنبيّ صلى الله عليه وآله الحكم بخلافها، فكذلك الفقيه. ونظير ذلك ما اتّفق في التنباك الذي حرّمه الميرزا الشيرازي قدس سره تحريماً حكومتيّاً، ولم يكن قوله ذلك على نحو الفتوى، بل لم يكن له أن يفتي، وإنَّما حرّمه للمصالح التي شخّصها في وقته. وأمّا غيرها من الأحكام كالولاية على الصغير فلا يمكن للنبي صلى الله عليه وآله ولا لخلفائه الحكم بخلافها أو مزاحمتها، ومعه لا يمكن بناءً على ذلك للفقيه مزاحمة العدل.

وحيث لم نقطع بأيٍّ من الوجهين في جواز تصرّف العدل، فلا مزاحم لإطلاق دليل الولاية، إذا كان من قبيل التقييد. وأمّا إذا كان دليل الولاية قاصراً ولم يكن الدليل قادراً على الشمول لما ليس حكماً حكومتيّاً، فإذا لم نكن نعلم أنَّ المورد حكمٌ حكومتيٌّ أو إلهيّ، كان من قبيل الشبهة المصداقيّة. والأمر في المقام كذلك؛ فإنَّه إن كان جواز تصرّف العدل حكماً إلهيّاً، فهو خارجٌ عن أُمور السلطنة، وإن كان منصباً وولايةً، كان مندرجاً ضمنها، فتكون الشبهة مصداقيّةً. كما أنَّ قوله: «**مجاري الأُمور بيد العلماء**» ناظرٌ إلى الأُمور الحكوميّة والقضائيّة دون الأحكام الشرعيّة، إذن فلا يمكن تتميم هذا المطلب بهذا الدليل.

نعم، ما ثبت للنبي صلى الله عليه وآله ولأمير المؤمنين عليه السلام من الجهات السياسيّة للمسلمين ممّا يتعرّضون بدونها إلى الخطر، يثبت للنبي صلى الله عليه وآله بلحاظ تصرّفه في أحوال المسلمين وشؤونهم أنفسهم، كما يثبت للفقيه؛ بالدليل نفسه.

وأمّا مزاحمة العادل للعادل، كما لو أراد عادلٌ أن يبيع، فباع عادلٌ آخر، فلا مانع منه. نعم، لا يجوز له أن يتصرّف في ما أخذه عادلٌ آخر، لكن يجوز له أن يبيعه، فيكون ذلك المال للغير، ويجب على الأوّل تسليمه إلى المشتري.

هذا في المزاحمة.

حول جواز التصرّف في مال اليتيم مطلقاً

وهناك مطلبٌ آخر طويل الذيل، أشار إليه [الشيخ الأنصاري] في باب مراعاة المصلحة[١]، ولم أجد مَن بحثه، وهو أنَّ الروايات والآيات ذات الصلة بمال اليتيم قد يُقال بدلالتها على أنَّ لكلِّ أحدٍ أن يتصرّف في أموال اليتيم؛ لمجرّد كونه مطابقاً لمصلحته وإن كان فاسقاً، ولا يلزم أن يقوم به العادل أو الفقيه، فيكون الدليل القائل: «**لا يحلّ لمؤمنٍ مال أخيه إلّا عن طيب نفسٍ منه**»[٢] ساقطاً! وإنّما جعل العدل والفقيه طريقاً إلى إحراز الصلاح، فلو كان كافراً، فله التصرّف مع إحراز المصلحة، بل له ذلك حتّى مع وجود الجدّ، بناء على ما هو الصحيح من صدق اليتيم حتّى مع وجوده.

والغرض: أنّه هل في مال اليتيم خصوصيّةٌ، فلكلّ فردٍ أن يتصرّف فيه على وجه المصلحة؛ لخروجه عن القواعد العامّة والكلّيّة أو لا؟

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٢٧٩-٢٨٠، كتاب البيع، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، في وجوب مراعاة الأصلح وعدمه، في التصرّف في مال اليتيم.

(٢) تحف العقول: ٣٤، خطبته ﷺ في حجّة الوداع، عوالي اللئالي العزيزيّة ٢: ١١٣، المسلك الرابع، الحديث ٣٠٩، مع فارقٍ يسيرٍ، ووسائل الشيعة ٥: ١٢٠، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ٣، الحديث ٣.

وليُعلم: أنَّه وقع في مسألة مفهوم الشرط خلافٌ بين الشيخ محمّد تقي صاحب الحاشية[١] والشيخ الأعظم[٢] (قدّس سرّهما) حول قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرٍّ، لم ينجّسه شيءٌ»[٣]. فهل مفهومه أنَّه إذا لم يبلغ قدر كرٍّ، نجّسه كلّ شيءٍ، أو نجّسه شيءٌ في الجملة. قال الشيخ الأعظم بالتفصيل: فإن كان الحكم وارداً على عنوان الشيء، فيثبت العنوان بنحو الموجبة الجزئيّة، فيُقال: إذا لم يبلغ الماء قدر كرٍّ، نجّسه شيءٌ في الجملة.

وأمّا إذا كان هذا الشيء عنواناً لما يكون منجّساً في نفسه كالبول والدم، فيكون المراد: إذا بلغ الماء قدر كرٍّ، لا ينجّسه الدم والبول. فيكون مفهومه: إذا لم يبلغ، نجّسه الدم ونجّسه البول وهكذا. ثُمَّ أفاد: أنَّ العناوين لمّا كانت مشيرةً إلى الواقعيّات، فيُستفاد من مفهوم هذه الرواية الموجبة الكلّيّة.

وأمّا صاحب الحاشية فاختار: أنَّه يُستفاد منها الموجبة الجزئيّة، وهو المختار عندنا.

والجواب عن مقالة الشيخ (بأنَّ العناوين أُخذت مشيرةً إلى الواقعيّات): أنَّه هل المراد أنَّ مدلول هذه العناوين ليس مقصوداً أصلاً، وإنَّما المقصود هو هذا وذاك؟ فهذا ما لا نسلّم به في عنوان الشيء؛ لأنَّ (شيء)

---

(١) راجع هداية المسترشدين ٢: ٤٤٥ - ٤٤٦، تنبيهات مفهوم الشرط.

(٢) راجع كتاب الطهارة ١: ٣١٨، الوجوه الدالّة على نجاسة الغسالة، الوجه الثاني: أدلّة انفعال القليل.

(٣) الكافي ٣: ٢، كتاب الطهارة، باب الماء الذي لا ينجّسه شيء، الحديث ١، وسائل الشيعة ١: ١٥٨، كتاب الطهارة، الباب ٩، باب عدم نجاسة الكرّ من الماء الراكد بملاقاة النجاسة، الحديث ٢.

و(كلّ) لا تسقط عن العنوانيّة بالكلّيّة، وإن كانت إشارةً إلى العناوين الخارجيّة، فيُستفاد منها المفهوم بنحو الموجبة الجزئيّة؛ لأنّها في قبال السالبة الكلّيّة.

ومثل هذا النزاع في مفهوم الشرط يسري إلى مفهوم الغاية، فلو قال مثلاً: (لا ينجّس الماء شيءٌ حتّى يصير قليلاً)، وأردنا إثبات المفهوم له، يرد عليه ما تقدّم من أنّه عند حصول الغاية ينجّسه كلّ شيءٍ أو ينجّسه شيءٌ في الجملة، فيُقال: بأنَّ النفي الكلّي لا ينافي الإثبات الجزئيّ.

وهكذا الكلام في مفهوم الاستثناء، كما إذا قال: (لا ينجّس الماءَ كلّ نجاسةٍ إلّا إذا كان قليلاً). فهل مفاد الاستثناء الإخراج الكلّي أو الجزئيّ؟ وبعبارةٍ أُخرى: إنَّ الاستثناء الذي هو الإخراج من الحكم السابق هل هو تابعٌ له في الكلّيّة، أو إنَّه وارد في الحقيقة لنقض عموم المستثنى منه؟ وأمّا نقضه بنحو العموم فلا. وبعض هذه الموارد أوضح من بعض. ومن استظهر كون المفهوم موجبةً جزئيّةً، استظهره في الجميع، وكذا من استظهر كونه موجبةً كلّيّةً. فهل الأوامر والنواهي كذلك؟ فلو قال: (إذا كان العالم عادلاً فأكرمه)، هل مفهومه: (إذا لم يكن العالم عادلاً فلا تكرمه)، بحيث يتحوّل الإيجاب إلى تحريمٍ؟ أو إنَّ مفهومه: (أنّه إذا لم يكن العالم عادلاً، يجوز إكرامه وعدم إكرامه)، بحيث يثبت حكماً بالجواز؟ أو يُقال: إنَّ مفهومه في الحقيقة ليس إلّا نفي الحكم في المنطوق، وهو الوجوب؟

وفي قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] هل نفهم

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٤.

منه أنّه إذا كان بالتي هي أحسن، فإنّه يجب التصرّف في مال اليتيم، وهذا التصرّف واجبٌ على الجميع؟ والجواب بالنفي؛ فإنَّ النهي وإن كان عامّاً، فيمكن لكلّ الناس أن لا يتصرّفوا، إلّا أنَّ الإيجاب لا يُعقل أن يكون كذلك، والاستثناء إنّما ينقض العموم المذكور في المستثنى منه، فلا يُستفاد منه ذلك، بل غاية ما يستفاد منه هو الجواز لبعض الأفراد. والوجه فيه: أنّنا في أمثال هذه الموارد من المفاهيم نستظهر عدم ثبوت المدلول أكثر من القضيّة الموجبة الجزئيّة.

فكذلك في المقام؛ فإنَّ غاية ما يُستظهر ارتفاع النهي العامّ، ولا يثبت به سوى جواز التصرّف لبعض الأشخاص لا أكثر. ولا أظنّ أنَّ هناك فرقاً بين هذا المورد وغيره ممّا يوافق عليه العرف، أعني: في بحث المفاهيم.

ومعه تكون المسألة على نحو الواجب الكفائي، ولا نفهم منها الإجازة العامّة، بل الإجازة الخاصّة لبعض الأشخاص، كما هو مقتضى القاعدة في الاستثناء. إذن فنحن لا نفهم من الآية جواز التصرّف في مال الأيتام من قبل كلّ فردٍ على وجهٍ حسنٍ.

كلامٌ حول دلالة الاستثناء

وفي الاستثناء كلامٌ صناعيٌّ كثيرٌ لابدّ لنا أن نرى ما هو نظر العرف فيه.

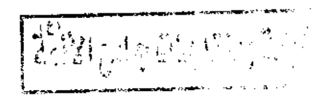
فنقول: في الأمر والنهي أو الحكم الذي يتعلّق بعنوانٍ كلّي، قد تُستعمل الألفاظ في معاني نفسها بحسب الإرادة الاستعماليّة، فلو ورد الاستثناء عليها، لا تخرج الألفاظ عن استعمالها في معانيها، ولكن الاستثناء كالتخصيص يحكي بأنَّ هذا المقدار بحسب الإرادة الجدّيّة خارجٌ عن الحكم. أي: إنَّ الاستثناء لا يدلّ على أنَّ العالم في قولنا: (أكرم العلماء إلّا الفسّاق) لم يُستعمل في معناه، ولا

أنَّ الجدّ موافقٌ للاستعمال، فيكون التخصيص كالنسخ، بل التخصيص إخراج فردٍ عن الإرادة الجدّيّة، وليس إخراجاً جدّيّاً. فلولا التخصيص لقلنا – بحسب القواعد العقلائية –: إنَّ الجدّ موافقٌ للاستعمال، وبعد التخصيص لا ينكشف كونه تصرّفاً في الإرادة الجدّيّة، بل ينكشف خطأ فهمنا، فيتّضح لنا أنَّ الإرادة الجدّيّة من الأوّل كانت غير متّفقةٍ مع الإرادة الاستعماليّة.

وهذا الأمر ثابتٌ في وضع القوانين كافّةً؛ فإنَّ مبنى المقنّنين على أن توضع القواعد العامّة أوّلاً، ثُمَّ تذكر الاستثناءات، والكتاب والسنّة قائمان على ذلك. وليس حال المقنّن حال المتكلّم حين يذكر شيئاً ويذكر بعد ذلك شيئاً أخصّ منه أو أعمّ؛ فإنَّه يقال عنه: إنَّه تناقضٌ لا تخصيصٌ. ولا فرق في ذلك بين التخصيص المتّصل والمنفصل، إلَّا باعتبار عدم استقرار الظهور في الأوّل واستقراره في الثاني.

تحرير القول حول مفاد النهي عن الاقتراب من مال اليتيم

ومعه فقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ عامٌّ بحسب الاستعمال لكلّ وجهٍ من القرب. ثُمَّ إنَّ الاستثناء يُخرج قسماً من هذا الحكم الصوريّ المقتضي للعموم، لا أنَّ الاستثناء يجعل حكماً في مقام الحكم. فغاية ما نفهم هو أنَّ الخارج بالاستثناء له حكمٌ غير حكم المستثنى منه. أمّا أنَّ هذا الحكم الآخر ما هو فلا نفهمه من الاستثناء، ولا نفهم منه إلَّا قطع الحكم السابق. فالاستثناء إخراجٌ لا تأسيسٌ، من غير فرقٍ بين الحكم الوضعيّ والتكليفيّ، كما لا فرق بين الحكم التكليفيّ المجعول بعنوانٍ اسميّ والمجعول بعنوانٍ حرفيّ، كالأمر والنهي.



ومع التأمّل في بعض الموارد يتبيّن هذا المعنى بوضوحٍ، كما فيما لو أُخذ عنوانٌ في الموضوع، فقيل: (الماء لا ينجّسه شيءٌ إلّا إذا كان قليلاً)، فقد أخرج من الحكم قسماً من الماء، ولولاه لكان يشمل كلا القسمين. أمّا أنَّ له حكماً آخر، فلا يدلّ عليه الكلام، وإنَّما هو حكم العقل. ففي مثل ذلك يفهم العرف الحكم بوضوحٍ ويوافق عليه، ويرى أنَّ مقابله: أنَّه إذا لم يكن الماء كرّاً، ينجّسه شيءٌ في الجملة، لا أنَّه ينجّسه كلّ شيءٍ.

وفي مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ دلّ المستثنى منه على عدم جواز دخالة أيّ شخصٍ بأيّ نحوٍ من أنحاء القرب، ثُمَّ استثنى الوجه الأحسن وأخرجه عن الحكم العامّ. وإخراجه لازم مع أنَّ عدم جواز تصرّف كلّ شخصٍ غير باقٍ على قوّته. وأمّا إثبات جواز تصرّف الجميع فلا يمكن فهمه من الاستثناء. وبعبارةٍ أُخرى: هل الاستثناء هو قطعٌ للعموم، أو إثباتٌ لعمومٍ وحكمٍ جديدٍ؟ مقتضى قواعد الاستثناء هو الأوّل.

هذه هي حقيقة الحال في الاستثناء، والعقلاء يوافقون عليه فيما أُخذ فيه العنوان، فكذلك الحال فيما أُخذ فيه الأمر والنهي ابتداءً، كما في الآية الكريمة؛ فإنَّ مفاد الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل، فيكون الخارج هو البعض في الجملة[1].

---

(١) قلت له: إنَّ في الآية عموماً أفراديّاً بلحاظ المخاطبين، وإطلاقاً أحواليّاً باعتبار وجوه التصرّف، والاستثناء إخراج الوجه الأحسن من خصوص الإطلاق الأحوالي، ولا تعرّض له إلى العموم الأفرادي بوجهٍ من الوجوه. بل هذا العموم محفوظٌ بنفسه في كلا طرفي المستثنى والمستثنى منه، ونحتاج في تقييده إلى دليلٍ آخر. فكرّر السيّد الأُستاذ في مقام الجواب دعواه في الإخراج عن المكلّفين، ولم يأتِ بشيءٍ جديدٍ. وأنا

ثُمَّ لو فرض استفادة العموم من الآية، فهناك جهةٌ أُخرى لابدَّ من إثباتها، وهي أنَّه لابدَّ أن يكون للآية إطلاقٌ مفاده أنَّ الأحسن هو تمام الموضوع. وأمّا إذا لم يكن لها إطلاقٌ فيفهم أنَّ وجه الصلاح له دخلٌ في المطلب، وأمّا أنَّه على نحو تمام الموضوع أو بعضه، فغير مفهومٍ.

والوجه فيه: أنَّ في الجملة الاستثنائيّة قد يكون المتكلّم بصدد البيان من ناحيتي المستثنى والمستثنى منه، فينعقد الإطلاق في كليهما، وقد يكون المتكلّم بصدد البيان من إحدى الناحيتين، فلا ينعقد الإطلاق إلّا في ذلك العقد، وقد يتّفق موردٌ يكون الإطلاق في كلا الموردين غير ثابتٍ. أمّا لو كان في مقام البيان بلحاظ المستثنى منه فقط، فمثله ملحوظٌ في كثيرٍ في الروايات، كقوله عليه السلام: «**لا تأكل إلّا ما ذُبح من مذبحه**»[1]، فهو يريد أن يقول: إنَّ غير المذبوح لا يجوز أكله. وأمّا أنَّ المذبوح من مذبحه يجوز أكله بدون تسميةٍ أو توجيهٍ إلى القبلة فليس في مقام بيانه من هذه الجهة.

ونحوه الكلام في: «**لا بيع إلّا في ملك**»[2] و«**لا وقف إلّا في ملك**»[3] و«**لا**

أجده واضحاً كلّ الوضوح؛ ولذا عندما قرّرته على بعض الفضلاء بادر إلى القول بأنَّ الحقّ معك (المقرّر).

(١) تفسير العيّاشي ١: ٤٧، تفسير سورة البقرة، مجمع البيان ١: ٢٦٩، تفسير سورة البقرة، ووسائل الشيعة ٢٤: ١٥، كتاب الصيد والذبائح، أبواب الذباح، الباب ٥، الحديث ٤.

(٢) لم نعثر على هذا الخبر بلفظه. نعم، ورد في عوالي اللئالي العزيزيّة ٢: ٢٤٧: «**لا بيع إلّا فيما تملك**». وأورده عنه كذلك في مستدرك الوسائل ١٣: ٢٣٠، فراجع.

(٣) كذا أُرسل إرسال المسلّمات في كشف الغطاء ٤: ٢٣٢، وبلغة الفقيه ١: ٢٤٥، وحاشية المكاسب (للمحقّق الإيرواني) ١: ٧٧، وغيرها، إلّا أنّنا لم نقف عليه بلفظه في سائر المصادر الحديثيّة وغيرها.

ذبح إلّا بحديدةٍ»[١]. ولذا لا يمكن استفادة الإطلاق من المستثنى، فلا يثبت أنَّ موضوعه هو تمام الموضوع. فما هو حاله في الآية؟

وليتفطّن: أنَّ النهي عن الاقتراب من مال اليتيم ورد في موضعين من القرآن:

أحدهما: في سورة الأنعام: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ مِنْ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾[٢].

وثانيهما: في سورة الإسراء: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئاً كَبِيراً * وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً * وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُوراً * وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً﴾[٣].

وفي كلا السياقين ذُكرت جملةٌ من المحرّمات أوّلاً، وغير المحرّمات استطراداً، كقوله: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[٤]، مع أنّه ورد في صدر الآية: ﴿قُلْ

---

(١) لم نعثر عليه بلفظه في ما بين أيدينا من مصادر الحديث وغيرها. نعم، ورد «لا ذكاة إلّا بحديدةٍ» في الكافي ٦: ٢٢٧، وتهذيب الأحكام ٩: ٥١، والاستبصار ٤: ٨٠، ووسائل الشيعة ٢٤: ٧، وغيرها.

(٢) سورة الأنعام، الآيتان: ١٥١-١٥٢.

(٣) سورة الإسراء، الآيات: ٣١-٣٤.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

﴿تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾[1]، يعني: أنّنا في مقام بيان المحرّمات دون ما هو جائزٌ، فيكون المراد: (لا تقربوا مال اليتيم بغير الوجه الأحسن. أمّا التقرّب بالوجه الأحسن فليس في مقام بيانه. فغاية ما يفهم: أنَّ الوجه الأحسن له دخلٌ في الموضوع. وأمّا أنَّه تمام الموضوع فلا. ونحوه قوله تعالى في السياق نفسه: ﴿وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[2].

فما هو في مقام البيان من المستثنى منه لا يكفي في مقام إثبات المقصود، وما هو نافعٌ لا إطلاق فيه.

وقد يُقال: إنَّه يمكن أن نفهم ذلك من مناسبات الحكم والموضوع، بتقريب: أنَّ الشارع له عنايةٌ باليتيم وأحواله؛ لإيصال النفع إليه، فيكون الصلاح هو تمام الموضوع.

إلَّا أنَّ هذا غير صحيحٍ؛ لأنَّ زيادة العناية بأحوال اليتيم قد تقتضي تعيين أشخاصٍ للتصرّف فيه؛ فإنَّ تشخيص وجه الصلاح موكولٌ إلى الناس. فلو كان للآية إطلاقٌ، فيمكن للفاسق أن يتصرّف ويدّعي تشخيص الصلاح، بل يحلف عليه؛ لأنَّه لا يعرف إلَّا منه، ولا يكون ضامناً؛ لأنَّه يدّعي أنَّه محسنٌ. ولو أنكر [وصيّ] الأب أو الفقيه تصرّفه عليه، فإنَّه يجيبهم: أنَّه لا حقّ لكم بالإنكار؛ لأنَّ الله تعالى أفاد ذلك، فيقع الهرج والمرج في أموال اليتامى.

والغرض: أنَّ الآية لا تدلّ على أنَّ لكلّ شخصٍ أن يتصرّف في أموال اليتيم، إذا كان صلاحاً. وأمّا سائر الكلام عن الآية كبيان معنى القرب ومعنى الأحسن فستتعرّض له حينما يتعرّض له الشيخ الأعظم قدّس سرّه.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنْ الْمُصْلِحِ﴾[1] فينبغي أن يُقال: إنّها أجنبيّةٌ عن المسألة بالمرّة.

وبيان ذلك: أنّنا إمّا أن نلاحظ الآية في نفسها مع غضّ النظر عن الروايات، فنقول: إنّ قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْيَتَامَى﴾ لم يتعرّض إلى السائل، فقد يكون إشارةً إلى أولياء اليتامى: كالجدّ ووصيّ الأب، ومعه يختصّ السؤال والجواب بهم.

ثُمَّ إنّهم يسألون عن اليتامى، لا عن أموالهم، والإصلاح لهم يعني: حسن تربيتهم وتأديبهم بالآداب الشرعيّة والعقلائيّة. و(إن تخالطوهم) يعني: أن يكونوا معكم في بيتٍ واحدٍ، فتحصل لهم معكم علاقةٌ وخلطةٌ، فيجب معاشرتهم معاشرة الإخوان؛ شفقةً عليهم ورحمةً بهم. ولا تعرّض في الآية للمال من وجهٍ.

ولو فرضنا شمولها للأموال، فمَن السائل عن الأموال؟ فيه إجمالٌ من هذه الجهة: هل السائل أجنبيّ، أو الأولياء العرفيّون أو الشرعيّون، أو من عيّنه النبيﷺ بولايته العامّة للإشراف على اليتامى؟ كما نفهم من ﴿إِخْوَانُكُمْ﴾ عدم جواز التصرّف؛ فإنّه لا يجوز لنا التصرّف في مال أخينا، إلّا بإذنه أو بإذن وليّه. هذا لو نظرنا إلى الآية وحدها.

حول دلالة الروايات على حكم التصرّفات مطلقاً

وأمّا مع ملاحظة الروايات الواردة في المقام فإليك طائفةً منها:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٠.

فمنها: ما ورد في أبواب ما يُكتسب به من كتاب التجارة عن عليّ بن إبراهيم في «التفسير»[(١)]، عن أبيه، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لمّا نزلت ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[(٢)] أخرج كلّ من كان عنده يتيمٌ، وسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله في إخراجهم. فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ قال: وقال الصادق عليه السلام: «**لا بأس بأن تخلط طعامك بطعام اليتيم، فإنَّ الصغير يوشك أن يأكل كما يأكل الكبير. وأمّا الكسوة وغيرها فيُحسب على كلّ رأسٍ صغيرٍ وكبيرٍ ما يحتاج إليه**»[(٣)].

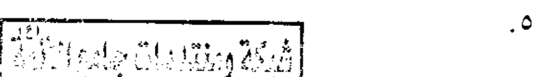
أمّا قوله عليه السلام: «**من كان عنده يتيمٌ**» فلا يعني: كلّ واحدٍ كيف كان، بل المظنون أنَّ النبي صلى الله عليه وآله بولايته وسلطانه قد عيّن لكلّ يتيمٍ وليّاً، ولم يكن الأمر هرجاً ومرجاً، والقدر المتيقن من السائلين هم هؤلاء. ولعلّ المقصود الأساسي هو أن لا يفصلوا بينهم وبين اليتامى، ويعزلوا عيشهم وحياتهم؛ فإنّه يوجد فيهم - مع أنَّ بعضهم من المميّزين الواعين- ضيقاً وضرراً روحيّاً، بل عليهم أن يأخذوا قسماً من أموالهم وقسماً من أموال اليتيم، ويصرفوا منها على المجموع وإن اتّفق أنَّ اليتيم يأكل من أموالهم وبالعكس؛ إذ كلّ ذلك لمصلحة اليتيم؛ لكي يتربّى تربيةً صحيحةً.

---

(١) تفسير القمّي ١: ٧٢، تفسير سورة النساء.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٢٥٥، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٣، الحديث ٥.



ومنها: محمّد بن يعقوب، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الصباح الكناني (وهي ضعيفةٌ ظاهراً) في حديثٍ قال: قلت: أرأيت قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ قال: «تخرج من أموالهم قدر ما يكفيهم، وتخرج من مالك قدر ما يكفيك ثُمَّ تنفقه».

قلت: أرأيت إن كانوا يتامى صغاراً وكباراً، وبعضهم أعلى كسوةً من بعضٍ، وبعضهم آكل من بعضٍ، ومالهم جميعاً؟ فقال: «أمّا الكسوة فعلى كلّ إنسانٍ منهم ثمن كسوته. وأمّا الطعام فاجعلوه جميعاً؛ فإنَّ الصغير يوشك أن يأكل مثل الكبير»[1].

ثُمَّ إنَّ قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ بمعنى: كونوا مصلحين، ولا تأكلوا من أموالهم أكثر، بل رجّحوا لهم الكفّة، وأعطوهم الأحسن من طعامكم.

وأمّا قوله عليه السلام: «فإنَّ الصغير يوشك أن يأكل مثل الكبير» فالنكتة فيه هي الاستقرار النفسيّ؛ فإنَّه لو فصل الطعام، حدث المحذور.

ثُمَّ إنَّ في المقام أيضاً طائفتين من الروايات حول التصرّف في أموال اليتامى، فلابدَّ من النظر فيهما والبحث عن مقدار دلالتهما على المطلوب، والله الهادي.

فهل يمكن أن نستفيد منها: أنَّ كلّ من يتصرّف في مال اليتيم بوجه الصلاح، يجوز له ذلك أم لا؟ ولسنا في مقام الجمع بينها.

---

(١) الكافي ٥: ١٣٠، كتاب المعيشة، باب ما يحلّ لقيّم مال اليتيم منه، الحديث ٥، تهذيب الأحكام ٦: ٣٤١، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٧٣، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٥٤، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٣، الحديث ١.

الطائفة الأُولى: ما وردت في بيان التصرّفات الخارجيّة[1]:

• **فمنها**: ما رواه محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن علي بن الحكم (الكوفي)، عن عبد الله بن يحيى الكاهلي (ولا يبعد وثاقته، فتكون الرواية صحيحةً أو حسنةً كالصحيح)، قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إنّا ندخل على أخٍ لنا في بيت أيتامٍ ومعه خادمٌ لهم، فنقعد على بساطهم، ونشرب من مائهم، ويخدمنا خادمهم. وربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا وفيه من طعامهم، فما ترى في ذلك؟ فقال: «**إن كان في دخولكم عليهم منفعةٌ لهم، فلا بأس. وإن كان فيه ضررٌ، فلا ...**» الحديث[2].

فالسؤال هنا ليس عن حال كلّ مَن يتصرّف، بل عن البيت الذي فيه أيتامٌ، فهل يجوز الجلوس على بساطهم والشرب من مائهم والأكل من طعامهم المختلط بطعام كفيلهم أو لا؟ فليس [الحال] أنَّ كلّ مَن يُريد أن يأخذ اليتيم إلى بيته [له ذلك]، بل لذلك ضابطٌ لا محالة، وهو الإذن: أمّا من الأئمّة عليهم السلام أو من قضاتهم.

نعم، لو لم يكن لليتيم كفيلٌ، لم يمنع أحدٌ عن إيوائه وكفالته. فهل يُفهم من كلام الإمام عليه السلام جواز التصرّف، إذا كان فيه منفعةٌ وإن لم يأذن الوليّ؟ أو يُقال: إنَّ الطفل قد يكون عند جدّه، فهل يجوز معه التصرّف في ماله؟ وليست الرواية في مقام بيان أنَّ له أن يأخذ الأيتام، بل أُخذ ذلك مفروغاً عنه. غايته أنّه

(١) أي: في مقابل التصرّفات الاعتباريّة المذكورة في الطائفة الثانية (المقرّر).

(٢) الكافي ٥: ١٢٩، كتاب المعيشة، باب أكل مال اليتيم، الحديث ٤، تهذيب الأحكام ٦: ٣٣٩، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٦٨، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٤٨، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧١، الحديث ١.

يُستفاد أنَّ الوليّ كان وليّاً عرفيّاً.

على أنَّ هذا التصرّفات الجزئيّة - كالدخول في الدار مع وجود الصغار والجلوس والشرب ونحوه- حاصلةٌ دائماً. وأمّا بيع دار اليتيم فلا يمكن التعميم إليه.

• **ومنها**: رواية عليّ بن المغيرة (وهي ضعيفةٌ) قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ لي ابنة أخٍ يتيمةً، فربما أُهدي لها الشيء، فآكلها منه، ثُمَّ أطعمها بعد ذلك الشيء من مالي، فأقول: يا ربِّ هذا بذا. فقال: «**لا بأس**»[1].

ومن الواضح أنّه لا ربط لها ببيان الحكم بالضمان مثلاً، فإنّه ربما أهدى إليها طعاماً من الحساء، فتأكل بعضها، والبعض الآخر يدور أمره بين أن يأكله أو يتلف، فيأكله على وجه الضمان. وهو مطلبٌ عقلائيّ، كاللقطة التي يقوّمها على نفسه ويأكلها، وهو أمرٌ متعارف، ولا ربط له بهذه المسائل. ولا يُستفاد منها جواز التصرّف في مال اليتيم أصلاً، ولا يمكن أن تخلّ هذه الرواية بالقواعد العامّة.

الطائفة الثانية: ما كان الكلام فيها ناظراً إلى التصرّفات الاعتباريّة:

• **فمنها**: صحيحة منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلٍ وُلّي مال يتيمٍ: أيستقرض منه؟ فقال: «**إنَّ عليّ بن الحسين عليه السلام قد كان يستقرض من مال أيتامٍ كانوا في حجره، فلا بأس بذلك**»[2].

---

(١) الكافي ٥: ١٢٩، كتاب المعيشة، باب أكل مال اليتيم، الحديث ٥، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٤٩، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧١، الحديث ٢.

(٢) الكافي ٥: ١٣١، كتاب المعيشة، باب التجارة في مال اليتيم والقرض منه، الحديث ٥، تهذيب الأحكام ٦: ٣٤١، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٧٤، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٦، الحديث ١.

وهذا من صنع الولّي. ولو لم يكن وليّاً، لما صحّ التشبيه بعليّ بن الحسين عليه السلام، فيفهم أنَّ له نحواً من أنحاء الولاية. أمّا تصرّف الأجنبي فلا يستفاد بلحاظه شيءٌ.

• **ومنها:** ما عن محمّد بن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عن الرجل يكون في يده مال الأيتام، فيحتاج إليه، فيمدّ يده، فيأخذه وينوي أن يردّه. فقال: «**لا ينبغي له أن يأكل إلّا القصد، ولا يسرف. فإن كان من نيّته أن لا يردّ عليهم، فهو بالمنزل الذي قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً﴾[1]**»[2].

وهذا نظير كفيل الأيتام الذين يسكنون معه. وأين ذلك من دعوى أنَّ كلّ واحدٍ مستقلٌّ بالتصرّف في مال اليتيم؟

• **ومنها:** ما عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن أسباط بن سالم (ولم يوثّق)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كان لي أخٌ هلك، فأوصى إلى أخٍ أكبر منّي، وأدخلني معه في الوصيّة، وترك ابناً له صغيراً وله مالٌ. فيضرب (يعني: يضارب) به أخي، فما كان من فضلٍ، سلّمه لليتيم وضمن له ماله؟ فقال: «**إن كان لأخيك مالٌ يحيط بمال اليتيم إن تلف، فلا بأس به. وإن لم يكن له مالٌ، فلا يعرض لمال اليتيم**»[3].

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٠.

(٢) الكافي ٥: ١٢٨، كتاب المعيشة، باب أكل مال اليتيم، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٥٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٧٦، الحديث ٢.

(٣) الكافي ٥: ١٣١، كتاب المعيشة، باب التجارة في مال اليتيم والقرض منه، الحديث ١، تهذيب الأحكام ٦: ٣٤٢، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٧٨، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٥٧، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٥، الحديث ١.

يعني: إنّما يجوز له أن يضارب به، إذا كان له مقدارٌ من المال بحيث يخرج من عهدته لو تلف كلّه. فقد أُخذ في جواز التصرّف فيه قيدان:

الأوّل: ضمان المال.

الثاني: أنَّ كلّ منفعةٍ تحصل تكون لليتيم، فإذا كان الوصيّ ليس له التصرّف الّا بذلك، فكيف بالأجنبيّ؟ وهل يمكن أن يعمّم ذلك لكلّ ذي مالٍ؟ والجواب بالنفي قطعاً.

• **ومنها**: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في مال اليتيم قال: «**العامل به ضامنٌ، ولليتيم الربح، إذا لم يكن للعامل به مالٌ**». وقال: «**إن أعطب أدّاه**»[1].

ولا تدلّ على أنَّ لكلِّ أحدٍ أن يتصرّف في مال اليتيم، بل خصوص مَن كان مال اليتيم عنده.

وقوله: (في مال اليتيم) يعني: في العمل به؛ بقرينة ما ورد في كلامٍ سابقٍ، أو لفظٍ محذوفٍ، ولذا فهم الإمام عليه السلام منه ذلك[2].

---

(١) الكافي ٥: ١٣١، كتاب المعيشة، باب التجارة في مال اليتيم والقرض منه، الحديث ٢، تهذيب الأحكام ٦: ٣٤٢، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٧٧، ووسائل ١٧: ٢٥٧، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٥، الحديث ٢.

(٢) وهنا قال أحد الإخوة: إنَّ إطلاق هذه الرواية واضحٌ جدّاً؛ بدليل قوله عليه السلام: «**العامل به ضامنٌ**»، أي: العامل في مال اليتيم، وهو مطلقٌ من حيث الوليّ والأجنبيّ.

فأجاب السيّد الأُستاذ: الألف و اللام ليست للجنس، بل للعهد.

أقول: وهذا قريبٌ منه؛ فإنّه ليس في السؤال ما يعهد، واحتمال وجوده في كلام محذوفٍ أو مقدّرٍ غير مجدٍ، كما هو واضحٌ. فالأحسن أن يُقال على مسلكه: إنَّ هذا الإطلاق حيثيّ؛ حيث كان الإمام بصدد البيان عن أحكام الاقتراض من مال اليتيم

• **ومنها**: رواية ابن أبي عمير، عن ربعيّ بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في رجلٍ عنده مال اليتيم فقال: «**إن كان محتاجاً وليس له مالٌ، فلا يمسّ ماله. وإن هو اتّجر به، فالربح لليتيم، وهو ضامنٌ**»[1].

• **ومنها**: روايات الاتّجار بمال اليتيم في أبواب من تجب عليه الزكاة ومن لا تجب من كتاب الزكاة:

• **فمنها**: ما عن صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي العطارد الخيّاط (وهي ضعيفةٌ به)، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: مال اليتيم يكون عندي، فأتّجر به؟ فقال: «**إذا حرّكته، فعليك زكاته**» الحديث[2].

فقد كان عنده اليتيم بوجهٍ شرعيّ، فيسأل عن التجارة بماله، فلا يجوز لكلِّ أحدٍ أن يأخذ مال اليتيم ويتّجر به.

• **ومنها**: ما عن محمّد بن عبد الحميد، عن محمّد بن الفضيل، قال:

من حيث المتعلّق، لا بصدد البيان عن الموضوع أو عمَّن يتصدّى للاقتراض، وأخذ ذلك مفروغاً عنه، وكأنّه واضحٌ في ذهن السائل، فلابدَّ من تعيينه من الرجوع إلى أدلّةٍ أُخرى. ومعه فيكون التمسّك بإطلاقها من قبيل التمسّك بإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ لإثبات طهارة محلّ الإمساك (المقرّر).

(١) الكافي ٥: ١٣١، كتاب المعيشة، باب التجارة في مال اليتيم والقرض منه، الحديث ٣، تهذيب الأحكام ٦: ٣٤٢، كتاب المكاسب، الباب ٩٣، الحديث ٧٦، ووسائل الشيعة ١٧: ٢٥٨، كتاب التجارة، أبواب ما يُكتسب به، الباب ٧٥، الحديث ٣.

(٢) الكافي ٣: ٥٤١، كتاب الزكاة، باب زكاة مال اليتيم، الحديث ٢، تهذيب الأحكام ٤: ٢٨، كتاب الزكاة، الباب ٨، الحديث ٩، الاستبصار ٢: ٢٩، كتاب الزكاة، الباب ١٣، الحديث ٤، ووسائل الشيعة ٩: ٨٨، كتاب الزكاة، أبواب من تجب عليه الزكاة، الباب ٢، الحديث ٣.

سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن صبيةٍ صغارٍ، لهم مالٌ بيد أبيهم أو أخيهم؛ هل يجب على مالهم زكاةٌ؟ فقال: «**لا يجب في مالهم زكاةٌ، حتّى يعمل به. فإذا عمل به، وجبت الزكاة. فأمّا إذا كان موقوفاً، فلا زكاة عليه**»[1]. فالمسألة مرتبطةٌ بالزكاة، لا أنّ المال كان بيد أخيه بأيّ وجهٍ اتّفق.

• **ومنها**: ما عن إسحاق بن عمّار، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يكون عنده مال اليتيم، فيتّجر به، أيضمنه؟ قال: «**نعم**». قلت: فعليه زكاةٌ؟ فقال: «**لا. لعمري لا أجمع عليه خصلتين: الضمان والزكاة**»[2]. وهذا يدلّ على أنّه لم يكن ذا مال، وإلّا لم يكن ضامناً.

• **ومنها**: ما عن الحسن بن محبوب، عن خالد بن جرير، عن أبي الربيع، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون في يده مالٌ لأخٍ له يتيمٌ، وهو وصيّه: أيصلح له أن يعمل به؟ قال: «**نعم، يعمل به كما يعمل بمال غيره، والربح بينهما**». قال: قلت: فهل عليه ضمان؟ قال: «**لا. إذا كان ناظراً له**»[3].

فهاهنا تعارضٌ بين هذه الرواية التي تدلّ على عدم ضمان الوصيّ وبين

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٢٨، كتاب الزكاة، الباب ٨، الحديث ٨، الاستبصار ٢: ٢٩، كتاب الزكاة، الباب ١٣، الحديث ٣، ووسائل الشيعة ٩: ٨٨، كتاب الزكاة، أبواب من تجب عليه الزكاة، الباب ٢، الحديث ٤.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ٢٨، كتاب الزكاة، الباب ٨، الحديث ١٠، الاستبصار ٢: ٣٠، كتاب الزكاة، الباب ١٣، الحديث ٥، ووسائل الشيعة ٩: ٨٩، كتاب الزكاة، أبواب من تجب عليه الزكاة، الباب ٢، الحديث ٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ٢٩، كتاب الزكاة، الباب ٨، الحديث ١١، الاستبصار ٢: ٣٠، كتاب الزكاة، الباب ١٣، الحديث ٦، ووسائل الشيعة ٩: ٨٩، كتاب الزكاة، أبواب من تجب عليه الزكاة، الباب ٢، الحديث ٦.

الرواية السابقة التي دلّت على الضمان مطلقاً. ولسنا الآن في مقام الجمع بينهما، مع أنّها لا تدلّ على المطلوب، بل أعطت إجازةً خاصّةً في موردٍ مخصوص.

• **ومنها**: ما عن عليّ بن الحسن بن فضّال، عن العبّاس بن عامر، عن أبان بن عثمان، عن منصور الصيقل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به؟ قال: فقال: **«إذا كان عندك مالٌ وضمنته، فلك الربح، وأنت ضامنٌ للمال. وإن كان لا مال لك وعملت به، فالربح للغلام، وأنت ضامنٌ للمال»**[1]. وهي غير دالّةٍ على المطلوب أيضاً.

وعليه فلا يمكن إثبات ذلك من الآية الكريمة ولا من الروايات، مع أنّ المسألة خارجةٌ عن محلّ البحث، وإنّما تعرّضنا لها باعتبار توهّم إمكان أن يستفاد ذلك من الآية الكريمة، وقد عرفنا ما فيه.

اشتراط المصلحة وعدمها في غير الأب والجدّ

والمسألة التي هي محلّ البحث هي أنّه في غير الأب والجدّ اللذين سبق الكلام فيهما هل يُشترط وجود المصلحة، أو يُعتبر عدم المفسدة، أو تُعتبر الأصلحيّة؟

أي: هل يُعتبر في تصرّفات غير الأب والجدّ كالحاكم والوصي وغيرهما أن يكون التصرّف على وجه الصلاح أو الأصلح، أو يكفي التصرّف الخالي من المفسدة، فيكون نافذاً؟

---

(١) تهذيب الأحكام ٤: ٢٩، كتاب الزكاة، الباب ٨، الحديث ١٢، الاستبصار ٢: ٣٠، كتاب الزكاة، الباب ١٣، الحديث ٧، ووسائل الشيعة ٩: ٨٩، كتاب الزكاة، أبواب من تجب عليه الزكاة، الباب ٢، الحديث ٧.

ومن الواضح أنَّ الأصل الأوّلي هو عدم النفوذ وعدم الولاية، لكنّنا في الفقيه خرجنا بأدلّة الولاية عن عدم النفوذ؛ باعتبار أنَّ ما كان ثابتاً للنبيﷺ ثابتٌ للفقيه، وولاية النبيﷺ ثابتةٌ بلا ريبٍ. غاية الأمر أنَّ ثبوت الولاية ما لم تتحقّق المفسدة. وأمّا وجود المصلحة فغير معتبرٍ، إلّا إذا قام الدليل على خلافه. وقد تمسّك الشيخ قدس سره بالأصل؛ بناءً على عدم تماميّة أدلّة الولاية، لا ما إذا قلنا بتماميّتها.

والعمدة: أن نلاحظ أنَّ الأدلّة الخاصّة هل يُستفاد منها اعتبار الصلاح أو الأصلحيّة، أو لا يُستفاد منها ذلك؟ ولنذكر أوّلاً محتملات الآية بغضّ النظر عمّا تقدّم من الكلام حولها، ثُمَّ نرى أنّه ماذا يُستفاد منها.

فنقول: لا إشكال أنَّ قوله تعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُوا﴾ على نحو الكناية، وليس مراداً جدّاً، وإنّما يراد نقل الذهن إلى المطلب الجدّي، ولا إشكال في عدم حرمة القرب من مال اليتيم بالمعنى الحقيقي، بل هو كنايةٌ عن شيءٍ له محتملاتٌ عديدةٌ:

الاحتمال الأوّل: أن يكون كنايةً عن التصرّفات الخارجيّة: كالأكل والشرب.

الاحتمال الثاني: أن يكون كنايةً عن التصرّفات الاعتباريّة.

الاحتمال الثالث: أن يكون كنايةً عن مطلق التصرّفات الوجوديّة: الخارجيّة منها والاعتباريّة.

الاحتمال الرابع: أن يكون كنايةً عن التصرّفات الخارجيّة وتركها، وكما أنَّ التصرّف على غير الوجه الأحسن حرامٌ، كذلك ترك التصرّف على الوجه الأحسن حرامٌ.

الاحتمال الخامس: أن يكون كنايةً عن التصرّفات الاعتباريّة وتركها.

الاحتمال السادس: أن يكون كنايةً عن مطلق التصرّفات وتركها.

الاحتمال السابع: أن يكون كنايةً عن معنىً ثبوتيٍّ بالمعنى الأعمّ، وذلك بأن لا يكون شاملاً للترك، بل يشمل لازمه، كبقائه تحت اليد. فإذا حرم البقاء، وجب ضدّه، فيكون المراد أنّه لا يجب أن يبقيه تحت يده، إلّا على الوجه الأحسن[1].

ولازم هذه الوجوه هو: أنّنا لو قلنا: إنّها تصرّفاتٌ وجوديّةٌ خارجيّةٌ، فالحرمة المتعلّقة بها بحسب الفهم العقلائيّ حرمةٌ تكليفيّةٌ؛ فإنّ الحرمة إذا تعلّقت بعناوين نفسيّةٍ، يفهم منها الحرمة التكليفيّة، لا باعتبار أنّ النهي استُعمل في أمرين: التكليف تارةً والوضع أُخرى، بل لما تقدّم من أنّ للنهي معنىً واحداً هو الزجر. فإن أُضيف إلى معنىً نفسيّ، فهم العقلاء منه أنّ هذا المعنى هو المبغوض بنفسه. وإن أُضيف إلى أُمورٍ اعتباريّةٍ طريقيّةٍ كالمعاملات، فيفهم منها الإرشاد إلى أنّ هذا لا يتحقّق، ولا يترتّب عليه الأثر، فيكون إرشاداً إلى البطلان.

وإذا كان كنايةً عن كليهما، فهو في المورد النفسيّ يُستفاد منه الحرمة التكليفيّة، وفي المورد الآليّ يُستفاد منه الحرمة الوضعيّة، لا من جهة أنّ النهي استُعمل في غيره معناه، بل استُعمل في معناه من الزجر. غاية الأمر أنّ الزجر عن الأُمور النفسيّة يفيد الحرمة التكليفيّة، والزجر عن الأُمور الآليّة يفيد

---

(١) أقول: يظهر من السيّد الأُستاذ: أنّ هذا المعنى الأعمّ كما يشمل ما ذكر، يشمل التصرّفات الخارجيّة والاعتباريّة أيضاً، مع أنّه لم يعطِ له عنواناً معيّناً حتّى نرى كونه شاملاً لها أو لا (المقرّر).

الحرمة الوضعيّة.

وإذا كان كنايةً عن الأُمور الوجوديّة وتركها (أعني: التصرّفات الخارجيّة) فكلاهما (أعني: الوجود والترك) أمرٌ نفسيٌّ يفهم منه الحرمة التكليفيّة. وإن كان كنايةً عن الأُمور الاعتباريّة وتركها، كان في الأُمور الاعتباريّة إرشاداً، وبلحاظ تركها وجوباً نفسيّاً. وإذا كان كنايةً عن المعنى الثبوتيّ بالمعنى الأعمّ؛ فإن انطبق ذلك المعنى على الأُمور النفسيّة يُستفاد منه النفسيّة[1]، وإن انطبق على الأُمور الآليّة يُستفاد منها البطلان.

هذه هي محتملات المسألة.

والمهمّ معرفة المعنى الذي أُوردت الكناية من أجله.

فلو كان المراد من القرب القرب المكانيّ - إذ ليس المراد به القرب الزمانيّ بلا إشكال- وأراد أن يكنّى به عن الشيء وتركه، وعن التصرّف الخارجيّ وتركه، أو التصرّف الاعتباريّ وتركه، أو عن الجامع بينهما وتركه، فإمّا أن يكون بين التصرّف وتركه جامعاً أو لا. أمّا الأوّل فلا سبيل إليه. وأمّا على الثاني فيجب أن نعتبر شيئاً - بدون جامعٍ- كنايةً عن الشيء ونقيضه أو ضدّه، وهو أيضاً غير معقولٍ؛ إذ لا يُعقل أن يكون ملزوم الشيء عدمه أو ضدّه؛ فإنَّه حين يذكر الشيء المكنّى به، يريد نقل الذهن إلى ملزومه المكنّى عنه، فإذا امتنع أن يكون ملزوماً له، امتنعت الكناية. وعليه فهذا البيان ثبوتاً

---

(١) كذا في الأصل. وفي كتاب البيع (للسيّد الخميني): لكن لازم الزجر عن معنىً نفسيٍّ هو المنع عنه بنفسه، فيعلم منه التكليف، وعن معنىً آليّ أو مترقّب منه الصحّة والفساد هو الإرشاد إلى البطلان. كتاب البيع ٢: ٧٠٤، حول مفاد الآية: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾.

غير معقولٍ، كما أنَّه غير موجودٍ عند العقلاء.

بقي من الاحتمالات الممكنة أن يكون المراد من القرب المكانيّ اعتباره كنايةً عن التصرّفات الاعتباريّة، مع أنَّه لا ربط للقرب المكانيّ بالتصرّفات الاعتباريّة من وجهٍ، وأن يكون كنايةً عن التصرّفات الخارجيّة، وهي كنايةٌ في محلّها، ولا مانع عنها. وأمّا اعتباره كنايةً عن التصرّفات الاعتباريّة أو الجامع بينهما وبين التصرّفات الخارجيّة، فلابدَّ من تأوّل التصرّفات الاعتباريّة بأنَّ لها وجوداً خارجيّاً وأنَّ لها قرباً وبعداً؛ لتكون مناسبةً مع القرب المكانيّ. ومعه فنحتاج إلى مجازين:

أحدهما: مجاز ادّعائيّ في أنَّ الأُمور الاعتباريّة بمنزلة التصرّفات الخارجيّة، فكما أنَّ التصرّفات الخارجيّة تقع على الموجود الخارجيّ، وهنا معه نحوٌ من الاتّحاد، كذلك يُقال في التصرّفات الاعتباريّة.

وثانيهما: أن نعتبر القرب المكانيّ كنايةً عنه؛ لينتقل إليه ذهن العقلاء، ولولا ذلك الادّعاء، لم تصحّ الكناية.

وإذا كان المراد من القربِ القرب بالمعنى الأعمّ ممّا ذكر، ولذا يُقال: (قربةً إلى الله)، وقال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾[1]، ويُقال: هذا قريبٌ من ذهني، ويُقال في الفتوى: وهو قريبٌ. فإذا كان هذا هو المعنى الحقيقيّ للقرب بحيث يكون أعمّ من القرب الخارجيّ والمعنويّ أو المكانيّ والمكانتيّ، ويكون قرب كلّ شيءٍ بحسبه، فحينئذٍ لابدَّ أن نقول: إنَّ التصرّفات الاعتباريّة نحوٌ من القرب؛ إذ القرب المعنويّ وإن فرض مقصوداً، إلّا أنَّ

---

(١) سورة الواقعة، الآية: ٨٥.

ملاكه العقلائي لابدَّ أن يكون متحقّقاً. فلو بعت فضولاً، لم تتحقّق تصرّفاتٌ أصلاً، لا لغةً ولا شرعاً، وإلَّا كان حراماً، لكن يُقال: إنَّه قربٌ بنحوٍ من أنحائه.

والتحقيق: أنَّ القرب بالمعنى الأعمّ لا يصدق على كلّ شيءٍ، بل له موردٌ لا يتعدّاه. والقرب إلى الله بمعنى تميّز العابد عن غيره، وقرب الله من عباده من قرب المجرّدات إلى المادّيّات الذي لا ندرك معناه، والقرب إلى الذهن اعتُبِر فيه نحوٌ من القرب أيضاً. وأمّا البيع الفضولي فليس تقرّباً إلى المال حتّى لو كان تصرّفاً فيه؛ فإنَّ القرب يحتاج في صدقه إلى وجود جامع القرب ونحوٍ من المساس، وكون البيع قرباً أمرٌ لا يستحسنه الطبع في صناعة الفقه، فضلاً عن عرف العقلاء.

وعليه فبعض هذه المحتملات غير معقولٍ، وبعضها لا يمكن القول به إلَّا بتأوّلٍ زائدٍ، وبعضها لا تناسبه الكناية.

نعم، إذا بعته وسلّمته، كان تصرّفاً باعتبار التسليم. وأمّا إذا بعت مال اليتيم فضولةً فلا ربط له بالآية أصلاً.

أمّا أنَّ معنى القرب ما هو: هل هو القرب المكانيّ أو المعنويّ أو الجامع بينهما؟ فهذا ما لابدَّ من الرجوع فيه إلى العرف واللغة، ولابدَّ أن نرى أنَّه بدون قرينةٍ ماذا يفهم العقلاء من القرب؟ هل يفهمون منه أكثر من القرب الزماني أو المكاني، فيشمل المعنوي أيضاً؟ أو يفهم خصوص القرب المكاني، ويفهم منه بالكناية التصرّفات الخارجيّة؟

ثُمَّ إنَّه لابدَّ من مراجعة الآيات اللاحقة لها والسابقة عليها؛ حتّى نرى ماذا يمكن أن نفهم من القرب في الآية في الموارد الممكنة.

أعني: أيّ من هذه المطالب الثلاثة يُستظهر من الآية: الأعيان الخارجيّة أو التصرّفات الاعتباريّة أو هما معاً؟

يأتي إلى النظر: أنَّ القرب والبعد ليسا من المعاني العامّة: بأن يكون استعمالها في سائر الموارد على وجه الحقيقة، بل المناط ارتكاز العقلاء، بل قد يلاحظ في اللغة أنَّه إذا استُعمل القرب بلا قرينةٍ، فقد يكون إشارةً إلى الجانب الزماني والمكاني بالخصوص. أمّا نسبتهما إلى الله تعالى أو المعاني العقليّة فهي من التشبيه والتنزيل بالقرب المكاني والزماني. فإذا قصد ما هو ظاهره من القرب المكاني، كان هذا قرينةً على النسبة إلى الأُمور الخارجيّة؛ لأنَّه إذا اعتبر القرب المكاني كنايةً، فما هو المكنّى عنه لابدَّ أن يوجد بينه وبين القرب المكاني مناسبةٌ. وأمّا ما يحتاج في تصحيحه إلى تأويلٍ فإنَّه يكون خارجاً عن التفاهم العرفي.

مع أنَّ هناك قرائن عديدةً على أنَّ المراد في المقام التصرّفات الخارجيّة والأحكام التكليفيّة منها. ولذا فلو توجّه أمرٌ أو نهي إلى الأعيان، وهي قابلةٌ لتعلّق الحرمة والحلّيّة بها، فإنَّه يستفاد الحكم التكليفي. فإذا قيل: لا تقرب العين الخارجيّة، كان ذلك قرينةً على أنَّ القرب المراد قربٌ مكاني؛ فإنَّ في باب الكناية تُستعمل الألفاظ والهيئات في معاني نفسها، ويريد المستعمل أن ينقلنا إلى المعنى الجدّي الآخر. فلو كان للقرب معنى أعمّ، لكن حين ينسب إلى العين الخارجيّة، ويقال: (زيدٌ قريبٌ من مسجد الشيخ)، فإنَّه يفهم منه القرب المكاني دون القرب المكانتي، بمعنى: التعبّد فيه.

ثُمَّ إنَّنا – بالإضافة إلى ذلك– نحن نفهم الحكم التكليفي من جهاتٍ؛ لما مرّ غير مرّةٍ من أنَّ الأوامر والنواهي إذا توجّهت إلى شيءٍ له نفسيّةٌ، فيستفاد

الحكم التكليفي، وإذا تعلّق بالأجزاء والشرائط، فإنَّه يُراد بها ما هو المتوقّع من هذا الأمر كالصلاة، من حيث إنَّه لا يتحقّق به أو بدونه. فلو قال: (لا تقربوا بيع مال اليتيم)، لفهمنا منه الإرشاد إلى بطلانه. لكنّه قال: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، كما قال: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾[1] و﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾[2] ونحوها من العناوين التي لها نفسيّة، فيفهم حرمتها بنفسها، لا أنَّها إرشادٌ إلى شيءٍ آخر.

فإذا قال: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ فهل يُقال: إنَّ المراد ما هو أعمّ من نفس الزنا ومن أُجرة الزانية؟ هذا على خلاف المتفاهم العرفي، فإنَّه بعد أن نسب الحكم إلى الزنا، لا يمكن أن نلحق به أمراً آخر متعلّقاً به؛ إذ لا يكون التوجيه عقلائيّاً.

وما قد يُقال من أنَّ المراد مال اليتيم - والماليّة بما هي ماليّةٌ تناسب المعاملة والبيع والشراء- غير وجيه؛ لوضوح الفرق بين الماليّة بما هي، وبين مال اليتيم بما هو منسوبٌ إلى اليتيم، كما لو قال: (لا تقربوا دار اليتيم أو عباءته)؛ إذ هو عنوانٌ منتزعٌ عن هذه الأُمور.

ومفاد هذه الآية الواردة في سورتي الأنعام والإسراء والتي وقعتْ في سياق آياتٍ مشتملةٍ على أحكامٍ تكليفيّةٍ، واتّحاد السياق الذي هو قرينةٌ عقلائيّةٌ في نفسها، يقتضي أيضاً كونها متكفّلةً لذلك. ولا يمكن أن نقول بتعلّق الآيات السابقة عليها بالحكم التكليفي. وأمّا القرب من مال اليتيم فنعمّمه إلى الحكم الوضعي.

وفي سياق هذه الآية ورد في سورة الأنعام: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

﴿عَلَيْكُمْ﴾[1]، والتحريم ظاهرٌ في بيان الأحكام التكليفيّة. وأمّا (البيع الباطل) فهو حرامٌ بمعنى: أنّه لو قيل: (حرم عليكم البيع) لفهمنا منه البطلان. فإذا طلب منك رجلٌ أن تعدّ المحرّمات، فالمترقّب منك أن تعدّ المحرّمات التكليفيّة. وأمّا كون البيع باطلاً فلا يرد إلى الذهن أصلاً، ولو عددت المعاملات الباطلة لسخر منك القوم.

إذن فقد ورد من الأحكام التكليفيّة قوله: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ كما ورد ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ و﴿وَلاَ تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ﴾.

كما وردت هذه الآية في سورة الأنعام في سياق المحرّمات النفسيّة، وجاء في ذيلها: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾. والحكمة في لسان القرآن والحديث عبارةٌ عن الموعظة والأمر والنهي. ولذا عندما أراد لقمان الذي آتاه الله الحكمة أن يظهر حكمته، نراه ينصح ابنه وينهاه ويأمره. أمّا بيان بطلان البيع فليس من الحكمة، فلا يُقال: (تعالوا أُبيّن لكم حكمةً: البيع باطلٌ). فيدلّ ذلك على أنّ كلّ ما ورد في السياق هو من المحرّمات التكليفيّة.

فإذا كان الأمر كذلك، كان البحث في الحسن أو الأحسن كلّه خارجاً عن محلّ الكلام في الآية بالمرّة.

نعم، لابدّ في فهم معنى الأحسن من عرض احتمالات المسألة؛ حيث إنّنا ذكرنا أنّ قوله: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا﴾ كنايةٌ، وقد سبق أن ذكرنا محتملاتها، فيقع الكلام - على جميع التقادير الممكنة- في ذكر محتملاتها[2]:

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٢) أقول: يظهر من تعداد هذه المحتملات ومن مضمون كلام السيّد الأُستاذ: أنّ تلك المحتملات بلحاظ مدلول الكناية، وهذه المحتملات بلحاظ صيغتها وكيفيّتها، كما سيتّضح عند تعدادها، فلاحظ (المقرّر).

الاحتمال الأوّل: أن يكون قد لُوحظ في القرب معنىً وحدانيّاً معيّناً، ولم يُلحظ انطباقه على كثيرين وإن كان هو في الواقع منطبقاً على كثيرين؛ فإنَّ المولى تارةً يأتي بالحكم بعنوانٍ واحدٍ، كما لو قال: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1]، وأُخرى يأتي به منحلاً إلى الأفراد منطبقاً على الخارج، كما لو قال: (أكرم كلّ عالم) و«**المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله**»[2].

الاحتمال الثاني: أن يكون الملحوظ معنىً وحدانيّاً منطبقاً على كثيرين، ومنحلاً على الأفراد أو على العناوين التفصيليّة للمعاملات: كالبيع والإجارة والصلح ونحوها.

وكلا هذين الاحتمالين ينطبقان على كلّ الفروض الممكنة؛ من حيث إنَّ هذا المعنى الوحدانيّ هل هو خصوص الجامع بين التصرّفات الخارجيّة، أو خصوص الجامع بين التصرّفات الاعتباريّة، أو الجامع بين كلا نحوي التصرّف، أو الجامع بين هذا كلّه وبين الإبقاء المساوق لترك التصرّف؟

فإن كان كنايةً عن العنوان الجامع الشامل للترك، فلا يكون هناك محصّلٌ للتفضيل؛ إذ حين يُؤخذ العنوان وحدانيّاً جامعاً بين كلّ هذه الأُمور، لا يبقى هناك شيءٌ يفضل عليه، فنضطرّ إلى اختيار الأحسن على مجرّد الأخذ بالصلاح.

وإذا اعتبرنا (لا تقربوا) كنايةً عن الأفراد بوجهٍ إجماليّ، أو عن العناوين

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) الكافي ٥: ١٩٦، كتاب المعيشة، باب الشرط والخيار في البيع، الحديث ١، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢، كتاب التجارات، الباب ٢، الحديث ١١، ووسائل الشيعة ١٨: ١٦، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٦، الحديث ١.

بوجهٍ إجماليّ وإن كان هذا بعيداً، كان المراد: (لا تتصرّفوا بأيّ نحوٍ من أنحاء التصرّف، إلّا على الوجه الأحسن)، فيمكن فيه التفضيل.

وإذا كان المأخوذ هو العنوان الوحداني الجامع بين التصرّفات الاعتباريّة فقط، ففي ضمن هذا العنوان لا معنى للتفضيل، لكن يصحّ تفضيله على الأُمور الأُخرى، كالتصرّفات الخارجيّة أو ترك التصرّف. فإن كانت التصرّفات الاعتباريّة أفضل من الترك، فلا مانع عنها.

وأمّا إذا لُوحظ عنواناً وحدانيّاً جامعاً بين التصرّفات الخارجيّة فقط، فلابدَّ أن تعدّ أفضل من شيء يقابله كالترك أو التصرّفات الاعتباريّة. وأمّا إذا لُوحظ كلا النحوين من التصرّف، فلابدَّ أن يُلاحظ أنّه أفضل من الإبقاء أو ترك التصرّف.

ثُمَّ يقع الكلام في أنَّ قوله تعالى: ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ بأيّ شيء تعلّق؟ هل المراد: (لا تقربوا مال اليتيم إلَّا مقاربة بالتي هي أحسن)؟ أو المراد: (لا تقربوا بوجهٍ من الوجوه إلَّا بوجهٍ هو أحسن؟ أو لا تقربوا بكيفيّةٍ من الكيفيّات إلَّا بكيفيّة هي أحسن)؟

لم يتّضح لنا أيّ هذه الوجوه هو المراد، مع أنّها تختلف أثراً؛ فإنّنا إن قلنا: مقاربةً [بالتي] هي أحسن، وأخذنا الأفراد بنظر الاعتبار، فلا مانع من الاستثناء؛ حيث جعل القرب كنايةً عن مطلق التصرّف أو عن التصرّفات الاعتباريّة، لكن بعنوانٍ وحدانيّ، أو بعنوانٍ ملحوظ السريان إلى الأفراد أو إلى العناوين أيضاً، فيصير المراد: (لا تقربوا مال اليتيم بوجهٍ بيعاً أو شراءً أو إجارةً أو أكلاً أو شرباً إلَّا بقربٍ هو أحسن)، فيصحّ الاستثناء.

وأمّا إذا كان بمعنى الكيفيّة، فالاستثناء [منه] لا يُعقل أن يكون هو

المذكور إلّا بتقديرٍ، كقوله: (لا تقربوا بكيفيّةٍ من الكيفيّات إلّا بكيفيّةٍ هي أحسن). فإن أُخذ الأفراد بنظر الاعتبار، لُوحظت الكيفيّة في الفرد، فيقال: (لا تقرب هذا الفرد من البيع إلّا بالكيفيّة التي هي أحسن). فيقع الكلام في أنَّ الكيفيّة هل تُلحظ بالبيع بالخصوص، أو تلحظ الكيفيّة الأحسن في الأعمّ من البيع أو غيره؟

فعلى الأوّل يكون المراد: (لا تقربوا هذا البيع إلّا بالكيفيّة التي هي أحسن في باب البيع). وعلى الثاني يكون المراد: (بالكيفيّة التي هي أحسن في البيع والإجارة والصلح وغيرها في المعاملات).

وقبل أن نتعرّض لما هو وجه الاستثناء على مسلكنا نقول: إنَّ ما ذكره الشيخ قدّس سرّه[1] من تفسير معنى الأحسن بالخلوّ عن المفسدة ضعيفٌ جدّاً لا يكاد يخطر في الذهن من ظاهر العبارة. فيبقى بعده احتمالان: أحدهما: التفضيل، والآخر مجرّد الحسن. وفي التفضيل احتمالاتٌ:

الاحتمال الأوّل: أن يكون أحسن من الترك، دون أن يتعرّض إلى أنَّ إيجاد هذه المعاملة أحسن من إيجاد الأُخرى. فإذا كانت المعاملة أحسن من الترك، ولكنّها أسوأ أو مساويةٌ لمعاملةٍ أُخرى، فلا مانع منه، بل تكون الآية دالّةً على جوازها.

الاحتمال الثاني: أن يكون أحسن من كلّ شيءٍ. وفيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون أحسن من كلّ شيءٍ في الحاضر والمستقبل، وهذا

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٧٥، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، هل يُشترط في ولاية غير الأب والجدّ ملاحظة الغبطة لليتيم؟

تعجيزٌ للمكلّف عن التصرّف؛ باعتباره غير عالم بالغيب وبالمستقبل.

وثانيهما: أن يكون أحسن من كلّ شيء بالنحو المتعارف، يعني: في حدود ما هو الملحوظ للإنسان المطّلع على هذه الأُمور. ولازم ذلك: أنّه إذا كان البيع أحسن من الترك، ولكن كانت سائر المعاملات متساويةً بالنسبة إليه، فلابدَّ أن لا يجوز البيع؛ لعدم صدق كونه أحسن من كلّ شيءٍ، بل لو كان هناك معاملتان متساويتان، فلا يجوز إيقاعهما.

الاحتمال الثالث: أن يكون بمعنى: أحسن المعاملات المعروضة عليك، فهذا يريد أن يشتري، وهذا يريد أن يستأجر، وهذا يريد أن يرتهن، فعليك أن تجد الأحسن من هذه المعاملات. ولازمه: أنّه إذا كان هناك معاملتان متساويتان، لم يصدق الأحسن في مورده.

هذه محاذير مترتّبةٌ على الأخذ بمعنى التفضيل، وحينئذٍ فلابدَّ أن نقول بأنَّ المراد مجرّد الحسن.

لكنّنا نقول: إنّه على فرض أن تكون الآية في مقام البيان من ناحية المستثنى والمستثنى منه وذكر المفضّل عليه، فإنّه ينعقد للكلام ظهورٌ تامٌّ في التفضيل. وأمّا إذا لم يذكر المفضّل عليه، ودار الأمر بين عنايتين هما: التقدير والحمل على مجرّد الحسن، فلا يعلم هنا تقدّم الأوّل، ولا أقلّ من الإجمال. وإذا أجمل الكلام في المستثنى، يسري إجماله إلى المستثنى منه، فيكون الحجّة في المنع عن المفسدة. فإذا تركنا الحسن، فقد تركنا الأحسن. وأمّا إذا كان حسناً غير أحسن، فلا تمنع الآية منه.

هذا، ولكنّنا قلنا: إنَّ الآية ليست في مقام بيان المستثنى، وإنّما هي في مقام بيان المستثنى منه وتعداد جملةٍ من المحرّمات ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ

عَلَيْكُمْ﴾ فيكون حالها كحال قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللّهِ عَلَيْهِ﴾[1] أو قوله عليه السلام: «لا تأكل إلّا ما ذُبح من مذبحه»[2] في إرادة المنع عن القرب، وليس لها نظرٌ إلى الخصوصيّات وبيان القرب الجائز، حتّى يُقال: إنَّ الأحسن ما هو؛ فإنّها في مقام الإهمال والإجمال من هذه الناحية، ومعه يكون البحث عن مدلول الأحسن مستأنفاً زائداً.

وقد استظهرنا من الآية إرادة الحكم التكليفي والتصرّفات الخارجيّة التي منع الشارع عنها، وليست في مقام بيان ما هو الأحسن، فيظهر أنَّ أصل الحسن لابدَّ من وجوده. وأمّا كونه أحسن أو حسناً فلا يمكن استفادته منها، ومعه يكون ظاهر الآية أجنبيّاً عمّا نحن بصدده.

القرب بالمعنى المصدريّ واتّصافه بلحاظ المتعلّق

بقيت جهةٌ في الآية لم أجد مَن يتعرّض لها، سواء قلنا: إنّها ناظرةٌ إلى التصرّفات الخارجيّة، أو إلى الأُمور الوضعيّة، أو الأعمّ منهما، وسواء قلنا بالحسن أو الأحسن.

وحاصلها: أنَّ القرب بالمعنى المصدريّ لا يتّصف بالحسن ولا بالأحسن، وإنّما يتّصف بهما بلحاظ المتعلّقات. والمتعلّقات المتصوّرة له ثلاثٌ: المال، ومال اليتيم، واليتيم. إذن باعتبار القرب من أيٍّ منها ينبغي أن يلحظ الحسن أو الأحسن؟

فهل نلحظ الحسن بالنسبة إلى المال، بمعنى: أنَّ هذه المعاملة حسنةٌ أو

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٢١.

(٢) تقدّم تخريجه آنفاً.

أحسن من تلك، ولا نلحظ غير المعاملة من صلاح اليتيم أو الجهات الخارجيّة؟ أو هل يُلحظ مال اليتيم ونقول: إنَّ كلّ ما يرجع إلى المال ينبغي أن نلاحظه. فبيع هذا المال على هذا الشخص أو على ذاك الشخص قد لا يختلف من حيث الثمن، لكن إذا بيع من هذا الفرد، فإنَّه تعود منه عوائد ماليّة لا تعود من الآخر.

ومن هنا ينبغي أن نبيع منه بالخصوص وإن كانت المعاملة في نفسها أدون، وإن كنّا لو لاحظنا المعاملة نفسها، لزم البيع للآخر، ولكنّنا لاحظنا الجهات الخارجيّة للمالية، وقلنا بلزوم بيعه لهذا.

وقد نلاحظ جهة اليتيم، وأنَّه أحسن بالنسبة إليه أو لا. وهذا البيع قد يكون أصلح له من جهة الماليّة، وأُخرى أصلح من جهات أُخرى. فمثلاً: لو أردنا بيع نصف دار اليتيم، ووُجد هناك مشتريان، أحدهما يدفع قيمةً أكثر من الآخر، ولكنّ الذي يشتري بالأعلى يضرّ اليتيم وتترتّب على شركته معه مفاسد ماليّة أو أخلاقيّة أو دينيّة.

فالظاهر لزوم لحاظ كلّ هذه الجهات؛ فإنَّه لم يقيّد الأحسن بخصوص الجهة الماليّة أو الاعتباريّة، بل يفهم العقلاء لزوم أخذ مال اليتيم بنظر الاعتبار. فاللازم على الوليّ أن يلحظ الجهات كافّة، حتى المصالح الأخلاقيّة والدينيّة والخارجيّة، لا الماليّة فقط. فلو دار الأمر بين البيع بالأكثر مع ترتّب المفاسد والبيع بالأقلّ، فالثاني هو الأرجح؛ فإنَّ المراد: (لا تقربوا مال اليتيم إلّا بالتي هي أحسن لليتيم)، لا أحسن للمال ولو كان على خلاف مصلحة اليتيم.

وهكذا لو كان المراد التصرّفات الخارجيّة؛ إذ يرد فيها الاحتمالات

السابقة، ونخلص منها النتيجة السابقة، وهي لزوم لحاظ تمـام الجهـات. فلـو دار أمر اليتيم بين أن يدخل داره رجلٌ فاسقٌ مقامرٌ يجلب الذلّ والفسق عـلى اليتيم ولكنّه يقصد تسليمه خمسين دينـاراً، وبـين أن يـدخل داره أمـيرٌ يخافـه الناس، فيمتنع الآخرون عـن ظلـم اليتـيم، أو فقيـهٌ يرفـع مـن مكانـة اليتـيم اجتماعيّاً ودينيّاً، فهل الملحوظ مجرّد المصلحة في الأُمـور الخارجيّـة، أو الـلازم على الوليّ مراعاة حال اليتيم على كلّ حالٍ؟ المتعيّن الثاني.

كما يلزم البحث في جهةٍ أُخرى في الآية، وهي: أنّنا إذا حملنـا الآيـة عـلى الوجه الحسن وأرجعناه إلى المعاملات، فقد يُتوهّم أنّه إذا وقعـت هنـاك عـشر معاملاتٍ الأخيرة منها ذات قيمةٍ عليا، والأُولى ذات قيمة دنيـا، قلنـا: الخيـار في إيقاع أيٍّ منها شئنا؛ لعدم اشتراط الأحسن على الفرض. وأمّـا إذا أرجعنـا تشخيص الحسن والأحسن إلى العرف، ولُوحظ فيه مصلحة اليتـيم، فـالقول بأنَّ المعاملة ذات القيمة الأدنى فيها صلاحٌ لليتيم كلامٌ صناعيٌّ غير عقلائـيّ، بل يقول العقلاء: إنَّك بتركك للمعاملة ذات القيمة العليا عملت على خلاف مصلحة اليتيم، فملاحظة مصلحة اليتيم تقتـضي إيقـاع المعاملـة ذات القيمـة العليا، مع تساوي المعاملات في جهاتٍ أُخـر، وإلَّا لم يكـن في ذلـك مـصلحةٌ لليتيم عرفاً أصلاً.

ثُمَّ إنَّنا قلنا: إنَّنا تارةً نبني على حمل القرب على الكنايـة عـن المعـاملات الاعتباريّة، وأُخرى على الكناية عن التصرّفات الخارجيّة أو الأعمّ. فـإن بنينـا على أنَّه كنايةٌ عن الأُمور الاعتباريّة، فهل يُستفاد مـن الروايـات لـزوم تـوفّر المصلحة، أو يكفي عدم وجود المفسدة؟

وبعبارةٍ أُخرى: كما أنَّ الأب والجدّ بمقتضى الأدلّة يجـب أن لا يـشتمل

تصرّفهما على المفسدة، كذلك سائر الأولياء: كوصيّيهما والحاكم الشرعي ووصيّه وعدول المؤمنين، إذا قلنا بولايتهم، أو كان تصرّفهم من باب الحسبة عند عدم وجود الحاكم الشرعي. أو يُقال بعدم كفاية ذلك، بل لابدَّ من وجود المصلحة. وقد استفدنا من الآية على هذا التقدير أصل الصلاح، وكان احتمال عدم المفسدة ضعيفاً.

ومنها: محمّد بن يعقوب، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجلٍ بيني وبينه قرابةٌ، مات وترك أولاداً صغاراً، وترك مماليك غلماناً وجواري، ولم يوصِ. فما ترى فيمَن يشتري منهم الجارية، فيتّخذها أُمّ ولدٍ؟ وما ترى في بيعهم؟ قال: فقال: «**إن كان لهم وليٌّ يقوم بأمرهم، باع عليهم ونظر لهم، وكان مأجوراً فيهم**». قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية، فيتّخذها أُمّ ولدٍ؟ فقال: «**لا بأس بذلك، إذا باع عليهم القيّم لهم، الناظر لهم فيما يصلحهم، فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيّم لهم الناظر فيما يصلحهم**»[1].

ورواه الشيخ[2] بإسناده عن الحسن بن محبوب نحوه، وكذا الصدوق[3]. وطريق الصدوق صحيحٌ بلا إشكالٍ، وطريق الكلينيّ صحيحٌ على الظاهر.

قوله: (ولم يوصِ) بمعنى: أنَّ الأب مات ولم يوصِ، وحينئذٍ من الممكن أن نفترض أيّ واحدٍ من الأولياء بعده. وقوله: (نظر لهم) لعلّ معناه النظر إلى

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

(٢) كما مرّ آنفاً.

(٣) كما مرّ آنفاً.

مصالحهم. وقوله: (فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية)؟ كرّر السؤال باعتبار أنَّ الإمامعليه السلام لم يجب عن خصوص ذلك، وقد كان أُخذ أوّلاً كونه ناظراً لهم ثُمَّ قال ثانياً: (القيّم لهم الناظر فيما يصلحهم). واحتمال أن يكون ناظراً إلى المصالح وإن لم تكن هنا مصلحةٌ ضعيفٌ غايته، بل المفهوم من تكرار هذا المعنى لزوم وجود المصلحة.

وعليه فيفهم من هذه الرواية عدّة أُمورٍ:

الأوّل: أنّه ليس لكلّ أحدٍ التصرّف في مال اليتيم ولو عن مصلحةٍ، بل لابدَّ أن يكون المتصرّف قيّماً.

الثاني: أنَّ الولي ليس له أن يتصرّف مطلقاً، بل لابدَّ أن يكون ناظراً فيما يصلحهم.

الثالث: أنّه يجوز للوليّ المعاملة فيما يصلحهم، فلو باع الجواري طبقاً لذلك، كان بيعه نافذاً.

وأمّا الروايات التي تمسّك بها الشيخقدس سره[1] فموردها التصرّفات الخارجيّة، وهي أجنبيّةٌ عن المقام، ولا يمكن أن تشمل التصرّفات الاعتباريّة. وعليه فلو لم يمكن استفادة لزوم المصلحة من الآية، جاز التمسّك بهذه الرواية لإثبات المطلوب.

في دلالة جواز التصرّف الخارجيّ بمال اليتيم وعدمه

كما يقع الكلام حول التصرّفات الخارجيّة في مال اليتيم: هل هي جائزةٌ أو لا؟ وقد ورد في المقام روايةٌ، فلنتكلّم في فقه الرواية أوّلاً، ثُمَّ في نسبتها إلى

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٧٧، كتاب البيع، الكلام في شرط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة في ولاية عدول المؤمنين، ظاهر بعض الروايات كفاية عدم المفسدة.

الرواية السابقة وإلى الآية الكريمة.

وهذه الرواية خارجةٌ بمضمونها عن المسألة محلّ البحث وإن كان قد يُستفاد منها ذلك، ولعلّ الشيخ أراد تعميم الحكم فيها إلى التصرّفات الاعتباريّة.

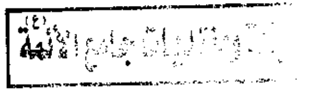
وإليك نصّ الرواية: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن عبد الله بن يحيى الكاهلي، قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام: إنّا ندخل على أخٍ لنا في بيت أيتامٍ، ومعهم خادمٌ لهم، فنقعد على بساطهم، ونشرب من مائهم، ويخدمنا خادمهم، وربّما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا وفيه من طعامهم، فما ترى في ذلك؟ فقال: «**إن كان في دخولكم عليهم منفعةٌ لهم، فلا بأس، وإن كان فيه ضرر، فلا**». وقال عليه السلام: «﴿**بَلِ الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**﴾[1] فأنتم لا يخفى عليكم، وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**﴾[2]»[3].

كان صاحب البيت كفيلاً للأيتام. وأمّا كونه وليّاً أو لا فهذا مطلبٌ آخر. والسؤال عن هذا التصرّف في مال الأيتام الذين تحت تكفّل أخٍ للراوي في الدين وفي النسب، وقد تقدّم أنّ على اليتيم أن يجلس ويأكل مع الأُسرة، ولا ينبغي أن يكون معزولاً عنهم. فتصرّف الكفيل في مال اليتيم جائزٌ بهذا المقدار المسؤول عنه في الرواية. فيقول السائل: هل نحن وغيرنا ممّن لم يكن اليتيم تحت كفالتنا، يجوز لنا التصرّف كما يجوز لهم أو لا؟ وقد اشترط في

(١) سورة القيامة، الآية: ١٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢٠.

(٣) تقدّم تخريجها آنفاً.



الجواب وجود المنفعة في جواز الدخول، والمنفعة قد تترتّب على نفس الدخول، كما قد تترتّب على الأكل من طعامهم ودفع عوضه مع زيادةٍ، وقد تترتّب بعد ذلك مصالح في المستقبل.

ولعلّ ذلك نظير الرواية الواردة في باب اللقطة حول السفرة التي توجد في الطريق مطروحةً وعليها طعامٌ، فقال الإمامعليه السلام: «**يقوّم ما فيها ثُمَّ يؤكل؛ لأنَّه يفسد، وليس له بقاءٌ. فإن جاء طالبها، غرموا له الثمن**»[1]. وتقدّم: أنَّ التصرّف في مال الناس غير جائزٍ ولو مع الضمان. فظاهر الرواية أنَّها تعطي الإذن بتناول الطعام على هذا التقدير، بمعنى: أنَّهم إذ يقوّمون الطعام، يجوز لهم أن يأكلوه، وهذه إجازةٌ شرعيّةٌ، ولولاها لم يكن لهم ذلك.

وهنا أيضاً أعطى الإمامعليه السلام طريقاً إلى جواز التصرّف في مال اليتيم، فعند دخولكم البيت أنظُروا - إذ ﴿الإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾-: هل دخولكم فيه منفعةٌ لليتيم أو لا؟

والمنفعة تكون على أحد الأنحاء السابقة. وأمّا مجرّد دفع ثمن المثل فقد يُقال بأنَّه مبتذلٌ جدّاً، ولا يُعدّ منفعةً لليتيم، إذا كان بمقدار ما أكل وشرب، بل ولو بزيادةٍ قليلةٍ، وإنَّما تصدق المنفعة إذا دخلت إلى الدار مع تحفةٍ أو هديّةٍ إلى حدّ لا يقال عرفاً: لماذا جلس وأكل؟ إذ يُقال: إنّه محسنٌ، وترد منه إلى اليتيم منفعة. والكلام في الرواية ليس عن الضمان، بل عن جواز الأكل.

---

(١) الكافي ٦: ٢٩٧، كتاب الأطعمة، باب النوادر، الحديث ٢، ومَن لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩٧، الحديث ٤٠٦٤، ووسائل الشيعة ٣: ٤٩٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات والأواني والجلود، الباب ٥٠، الحديث ١١.

ومعه فلا يمكن أن يُقال كما ذكر الشيخ[1] وقرّبه بعضهم[2] من أنَّ المراد بالمنفعة دفع ثمن ما أكل وشرب؛ إذ لو أتلف منّاً من الحنطة لشخصٍ، ثُمَّ دفع له منّاً من الحنطة، لا يُقال: إنَّه أعطاه منفعةً، بل تدارك ما كان أتلفه عليه، وإنَّما يكون منفعةً إن أعطى هديّةً أو زيادةً عن ثمن المثل، بنحوٍ يقول العقلاء: إنَّه لم يخرج إلَّا بإيصال المنفعة إلى اليتيم. وأمّا دفع ثمن المثل فقط فليس إلَّا جبراناً للضرر، ولم يخرج بالمنفعة بلا إشكالٍ.

والضمان في التصرّف في سائر أموال الغير وإن كان ثابتاً، إلَّا أنَّ لليتيم خصوصيّةً، وهي أنَّ التصرّف المعتاد في ماله مع وجود المنفعة العائدة إليه لا يوجب الضمان، وإنَّما كانت هذه الخصوصيّة لئلّا يتجنّب الناس الأيتام ومَن عندهم الأيتام، فتترتّب على ذلك مفاسد وتنقطع الزيارة بين الإخوان.

نقل مقالة المحقّق الأصفهاني ونقدها

ووجّه الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره كلام الشيخ الأعظم: بأنَّ النفع وإن كان هو الزيادة، لكنّ الزيادة تختلف باختلاف ما اعتُبر أصلاً لها لكي تكون زيادةً عليه، ففي المعاملات يكون رأس المال أصلاً، وكلّ إضافةٍ عليه منفعة. وأمّا في التصرّف في مال الغير أو مال اليتيم فالأصل الذي ينبغي

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٧٧، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، ظاهر بعض الروايات كفاية عدم المفسدة.

(٢) أُنظر: حاشية كتاب المكاسب (للمحقّق الأصفهاني) ٢: ٤٣٠، كتاب البيع، شروط المتعاقدين، الشرط الخامس، ولاية عدول المؤمنين، توضيح قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾.

اعتباره هو المال المأكول أو المتصرّف فيه، وهذا المال قد تلف، فكلّ ما يأتي في محلّه فهو منفعةٌ. ولأجل تحاشي دفع ما هو أقلّ من ثمن المثل، اعتُبر ألَّا يكون فيه مفسدةٌ. ولولا هذا الشرط، لكفى دفع الأقلّ من ثمن المثل أيضاً، ولكن حيث اشترط ذلك، لم يجز دفع الأقلّ؛ لأنّ فيه ضرراً ومفسدةً.

ولعلّ هذا هو مراد الشيخ القائل بأنَّ إعطاء ثمن المثل منفعةٌ، ولا تنافي بين الصدر والذيل، فتدبّر؛ فإنَّه حقيقٌ به[١].

وبعد التدبّر والتأمّل لم يتّضح لنا الوجه فيما ذكر؛ فإنَّنا يجب أن نعرض المسألة على العقلاء، فلو أكل من مال اليتيم مقدار مائة ودفع عشرة، فهل يُقال: إنَّه منفعةٌ لليتيم؟ بل هذا مستغربٌ ومستوحشٌ جدّاً عند العقلاء؛ إذ هل هذا نفعٌ أو جبرانٌ لبعض ما أتلفته وأفسدته؟ فمَن دخل دار اليتيم بنيّة النفع، لا يكون ضامناً ولو أكل بمقدار مائة. ومن لم يدخل بهذه النيّة، كان ضامناً ولو أعطاه[٢] مائة.

وإذ كان الأمر كذلك، ينحلّ التعارض بين الشرطيّتين، فلو وردت شرطيّتان على هذا النحو: (إن غسلته بالساكن فمرّتين، وإن غسلته بالماء الجاري فمرّةً)، فماذا نعمل بالكرّ؟ وهل هناك تعارضٌ بينهما؟ وهناك وإن كان فيه إشكالٌ بمقدارٍ مّا، ولكن في المقام لا إشكال فيه؛ فإنَّ الكلام كلّه لأجل مراعاة حال اليتيم، ومن الواضح أنَّ المراعاة لا تحصل بدفع عوض المثل، وإنَّما تتحقّق بدفع الزيادة، فيكون الحاصل أنَّه إذا كانت هناك منفعةٌ، فلا مانع من التصرّف. وفي مقابل ذلك مصداقان:

---

(١) أُنظر: المصدر المتقدّم.

(٢) يعني: بغير نيّة الجبران (المقرّر).

أحدهما: وجود المفسدة والضرر، والآخر: عدم الضرر والمنفعة معاً، وعلى كلا التقديرين لا يكون التصرّف جائزاً.

على أنَّ الجواز مع المنفعة هل هو خاصٌّ بمثل المورد المسؤول عنه في الرواية، وبمطلق التصرّف في مال اليتيم مع المنفعة أو لا؟ فإذا قيل: إنَّ المقصود هو مراعاة حال اليتيم، أمكن الالتزام بالتعميم. وإن قيل: إنَّ المقصود هو مراعاة سائر الجهات حتّى صاحب الدار والداخلين عليه أيضاً؛ فإنَّه إذا امتنع الناس عن زيارة الشخص الذي في داره يتيمٌ، وقع المسلمون في حرجٍ وضيقٍ، فأذن الشارع الإسلامي لهم بالدخول مع وجود المنفعة، ومعه لابدَّ من الاقتصار على مورده.

وعلى أيّ حالٍ، يُفهم من الرواية أنَّ الدخول والتصرّف لا يجوز إلَّا مع المنفعة، ومعها لا يكون ضامناً، ولا تعارض بين الصدر والذيل، لا لما قاله الشيخ قدس سره، بل لما تقدّم منّا آنفاً.

ثُمَّ هل يمكن تصحيح التصرّفات الاعتباريّة بهذه الرواية؟ وما هي النسبة بينها وبين الرواية السابقة الواردة في التصرّفات الاعتباريّة، والنسبة بينها وبين الآية الكريمة؟

دلالة الرواية على التصرّفات الاعتباريّة

ولا يخفى: أنَّ هناك جهاتٍ في هذه الرواية لابدَّ من الإشارة إليها:

الجهة الأُولى: أنَّه هل يستفاد من رواية الكاهلي التي أجازت التصرّف للداخل إلى بيت اليتيم مع النفع ثبوت الجواز لكلِّ الناس؛ باعتبار أنَّ تمام الموضوع هو النفع، فيثبت الحكم لجميع الناس؟ أو يُقال باختصاصه بالواردين على الأيتام، ببيان: أنّنا في تلك الرواية رأينا خصوصيّةً للكفيل

الذي أُمر بإخراج قسمٍ من ماله بمقدار الكفاف، وقسمٍ من أموال اليتيم بمقدار الكفاف، ويخلط بينهما، ويصرف على مجموع الأفراد منهما، ولم يؤمر ببذل المنفعة الزائدة كالواردين، ولم يمكن تعميمه لكلّ أحدٍ؟

والوجه فيه: أنَّ للكفيل خصوصيّةً لا محالة: إنَّما أُمر بذلك لمصالح روحيّةٍ ومعنويّةٍ وتربويّةٍ للأيتام ولعائلته الكافلة أيضاً؛ إذ لو صار البناء على أن يعيش اليتيم منعزلاً طعاماً وشراباً ومجلساً، لأصابته صدمةٌ روحيّةٌ كبيرةٌ قد تؤثّر على مستقبله. ولو أدرك الناس لزوم تجنّب اليتيم بهذا المقدار، لم يتصدّ أحدٌ لكفالة الأيتام. كما أنَّه لو لزم عليهم دفع المنفعة إلى اليتيم كلّ يومٍ، لتجنّبوا الكفالة، ولذا روعي في هذا الحكم جانب مصلحة الأيتام ومصلحة الكافلين معاً.

وأمّا في رواية الكاهلي فلم يجعل على الوارد ذاك التوسّع ولا هذا التضييق، وإنَّما رُوعي حال الوارد والمورود عليهم وحال اليتيم. أمّا مراعاة حال الواردين فباعتبار جواز زيارتهم لأخيهم، وإن كان لديه أيتام.

وأمّا مراعاة حال المورود عليه فباعتبار إمكان أن يزورهم الناس، ولا يجب عليهم الاعتزال مراعاةً لليتيم. وأمّا مراعاة حال اليتيم فهو اعتبار المنفعة له.

ومعه فلا يمكن أن نفهم أنَّ ذلك قد شرّع لمصلحة اليتيم خاصّةً، وأنَّه يجوز التصرّف مع المنفعة لتمام الأفراد.

الجهة الثانية: أنَّ الروايات الواردة في تجويز التصرّفات الخارجيّة للداخل وللكفيل كرواية الكاهلي وغيرها هل يمكن أن يُستفاد منها جواز التصرّفات الاعتباريّة أيضاً، فإذا جاز الدخول والجلوس، جاز البيع أيضاً مع المصلحة والمنفعة؟

قيل: إنّه يجوز ذلك بالأولويّة. وقيل في وجهها: أنّه إذا جاز الدخول وأكل الطعام والشراب مع ما يترتّب عليها من إتلاف ماله، جازت المعاملات أيضاً؛ لأنّها في مصلحة اليتيم قطعاً.

إلّا أنّ هذا التوجيه غير تامٍّ صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى فلأنّ التصرّفات لها ملاكاتٌ بحاجةٍ إلى إذنٍ شرعيٍّ وولايةٍ، فإذا أذن لي الشارع في الدخول، فلا يلزم منه أن يأذن لي ببيع عباءته وعمامته وداره أيضاً.

وأمّا الكبرى فلأنّ الأولويّة غير ثابتةٍ فقهاً، بل غاية ما هو ثابتٌ هو التجريد عن الخصوصيّة عرفاً والحمل على المثاليّة، بنحوٍ يتسالم عليه المتكلّم والسامع. إذن فإسراء الحكم إلى الأُمور الاعتباريّة غير تامٍّ.

الجهة الثالثة: أنّه لُوحظ التمسّك بالآية الشريفة: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ في كلٍّ من رواية الكاهلي والرواية المتقدّمة، وكان وجه الصلاح في رواية الكاهلي، هو إيجاد المنفعة، فإذا كان الدخول نافعاً كان جائزاً، وإلّا كان فساداً؛ لأنّ التصرّف في مال الغير بلا وجهٍ جائزٍ فسادٌ، سواء كان فيه ضررٌ فعلاً أو لم يكن.

وأمّا في تلك الرواية فقد أُمر الوليُّ بأن يخلط ماله بمال اليتيم، ويصرف منه على مجموع أفراد العائلة واليتيم معاً، فهل يُقال: إنَّ الإصلاح يتحقّق بمجرّد المساواة، وإنَّ الإفساد بمعنى: الأكل من ماله؟ ومعه يكون المدار عدم الإفساد لا وجود الإصلاح، وحينئذٍ نحمل رواية الكاهلي على ذلك، وأنّه يكفي عدم وجود الضرر، أو نحمل تلك الرواية على رواية الكاهلي، فنلزم الوليَّ بإعطاء مالٍ إضافي لليتيم؟

والوجه فيه أن يُقال: إنّنا قلنا: إنَّ صلاح اليتيم غير منحصرٍ في جهة المال، بل هناك منافع أُخر قد تكون أهمّ من المال، والوليّ إذا خلط اليتيم بأُسرته في طعامه وشرابه وعاشره على نحو الأُخّوة، كان ذلك في مصلحة اليتيم جدّاً، إلى حدٍّ قد تترتّب عليها منافع ماليّةٌ كبرى في مستقبل حياته؛ إذ لا يلزم على الكفيل أن يعطى مالاً لليتيم، بل المصلحة التي يقدّمها هي في خلط اليتيم معه. وأمّا الداخل فليس الملاك فيه ما تقدّم، بل أعتُبر فيه منفعةٌ أكثر من مجرّد الدخول؛ فإنَّ الدخول ليس فيه نوع منفعةٍ. نعم، لو كان فيه منفعةٌ، أمكن الاكتفاء بها أيضاً. إذن فلا معارضة بين الروايات.

الجهة الرابعة: حول نسبة الآية إلى الروايات.

قد سبق القول بأنَّ الآية بصدد بيان المستثنى منه، وليست في مقام بيان المستثنى والاستثناء حتّى يكون لها إطلاقٌ وعمومٌ وخصوصٌ، ولم تقل الآية: إنَّ لكلّ واحدٍ أن يتصرّف حتى تقع المعارضة بينها وبين الروايات؛ فإنَّها مهملةٌ من هذه الجهة، فالتمسّك يكون بالروايات خاصّةً.

وأمّا الشيخ قدس سره[1] فقد ذهب إلى دلالة الآية على أنَّ التصرّفات أعمّ من الخارجيّة والاعتباريّة، وأنَّ الأحسن بمعنى التفضيل، وأنَّ الآية في مقام بيان المستثنى والمستثنى منه.

فلنفترض الآن أنَّ الآية تتعرّض فقط للأُمور الاعتباريّة - ثُمَّ نرى حالها في التصرّفات الخارجيّة بعد ذلك- وأنَّ رواية عليّ بن رئاب ناظرةٌ إلى

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٧٤-٥٧٩، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: في ولاية عدول المؤمنين، الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾.

التصرّفات الاعتباريّة أيضاً. فنقول: إنَّ الآية بناءً على هذا أجازت لكلّ أحدٍ التصرّف في المال، لكن بشرط أن يكون أحسن، كما أنَّ صحيحة ابن رئاب مفادها: أنَّ تصرّف الوليّ نافذٌ على وجه المصلحة.

فهل نقول حينئذٍ: إنَّ الآية خصّصت بالرواية في خصوص الوليّ: بأن يُقال: إنَّ الوليّ له أن يتصرّف، ويكفي فيه مجرّد الصلاح والحسن، والناس لهم أن يتصرّفوا، لكن على الوجه الأحسن؟ أو يُستفاد من الرواية أنَّ التصرّف للوليّ بما هو وليّ، غاية الأمر أنّنا فهمنا من قوله: «الناظر فيما يصلحهم» كفاية المصلحة، فنخصّص به الآية؟ أو يُقال: إنَّ تخصيصها مستهجنٌ؟ فإن كان تخصيصها مستهجناً، وقع التعارض بينها وبين الرواية، فنقدّم الآية لا محالة. وأمّا إذا لم يكن تخصيصها مستهجناً أو أخذنا بذلك الوجه، فيكون للوليّ جواز التصرّف، بخلاف غير الوليّ؛ إذ لا يجوز له التصرّف أصلاً.

وحينئذٍ يبقى الفرق بين الأحسن والحسن: فإن قلنا: إنَّ الأحسن يُراد به التفضيل، وإنَّ التصرّف يكفي فيه مراعاة المصلحة، والفرض أنَّ الناس خارجون بالتخصيص، والوليّ وحده هو المتصرّف، فيكون مفاد الآية أنّها تقول للوليّ: (تصرّف على الوجه الأحسن)، والرواية تكتفي معه بالحسن، فتتقدّم الآية، وينتج: أنّه لا يجوز له التصرّف إلّا على الوجه الأحسن.

وأمّا في التصرّفات الخارجيّة فيرد فيها نحو هذا الكلام؛ فإنّه بناءً على إرادة الأفضل، وأنَّ الآية بصدد بيان المستثنى يكون المراد: أنَّ كلّ من يتصرّف بوجهٍ أحسن فلا مانع، والرواية تقول: كلّ من يأكل مع النفع فلا بأس. وأمّا في الكفيل فيكفي الصلاح. فحينئذٍ نقول - احتمالاً -: إنَّ الناس على ثلاث طوائف:

الأُولى: الكفيل الذي يكفي في تصرّفه الصلاح، ولـو بمقـدار المخالطـة مع اليتيم.

الثانية: الناس الواردون الزائرون الذين لا يجـوز لهـم التـصرّف إلَّا مـع مراعاة المنفعة.

الثالثة: الأجانب غير الزائرين الذين لا يجوز لهم التصرّف إلَّا مع إحراز الأحسن.

إلَّا أنَّ هذا الكلام على فرضٍ غير واقعٍ؛ وذلك أنَّ الآية مجملةٌ، وليـست في مقام بيان المستثنى، كما أنّها ليست معارضةً للروايات، مع ما بين الـروايتين من جمعٍ عقلائيّ.

فتحصّل: أنَّ من يزور الكفيل كالكفيل نفسه يكفي في تصرّفهما مراعـاة المصلحة. غاية الأمر أنَّ الـصلاح بالنـسبة إلى الكفيـل لا يحـصل إلَّا بالخلطـة والصلاح بالنسبة إلى الواردين الزائرين بحاجةٍ إلى مصلحةٍ خارجيّةٍ إمّا مادّيّـة أو معنويّة.

هذا تمام الكلام في مسألة ولاية عدول المؤمنين.

وأمّا الكلام حول العبد فلا داعي إلى الخوض فيه من رأسٍ، بـل يحـسن أن يقع الكلام في بيع المصحف أو نقله إلى الكافر.

مسألة

حول جواز نقل المصحف إلى الكافر

أفاد الشيخ الأعظم قدس سره[1]: أنَّ المشهور[2] ذهب إلى أنَّ الكافر لا يجوز بيع المصحف له. ولابدَّ أن يُعَنْوَنَ المطلب بنحوٍ أعمّ، وليس مراد الشيخ الانحصار في ذلك، إلَّا أنَّه حيث كان الكلام في شرائط المتعاقدين، فعبّر بذلك، وإلَّا فمقتضى ذلك أنَّ الكافر لا يجوز أن يملك المصحف، سواء اشتراه أو كتبه بقلمه وقرطاسه، فيخرج عن ملكه من رأسٍ.

ويُلاحظ: أنَّ بعض الأدلّة[3] - مضافاً إلى أنَّها غير تامّةٍ في نفسها- خارجةٌ عن موضوع البحث، كما لو استُدلّ لذلك بأنَّه يلزم منه إهانة المصحف؛ فإنَّ البحث حول لحاظ الشيء بنفسه مع قطع النظر عن العناوين الخارجة عنه كالهتك والتنجيس ونحوهما.

مع أنَّ الاستدلال بلزوم الإهانة غير تامٍّ من جهاتٍ؛ فإنَّ الحكم بالحرمة وإن كان وارداً على إهانة المقدّسات عقلاً وشرعاً بنحوٍ متصيَّدٍ من خلال

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٦٠٣، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: المشهور عدم جواز نقل المصحف إلى الكافر.

(٢) أُنظر: المبسوط ٢: ٦٢، شرائع الإسلام ١: ٣٣٤، نهاية الأحكام ٢: ٤٥٦، وغيرها.

(٣) أُنظر: الروضة البهيّة ١: ٣١٨، الحدائق الناضرة ١٨: ٤٢٨، جواهر الكلام ٢٢: ٣٣٨، وغيرها.

الموارد المختلفة، والقرآن من أهمّ المقدّسات، إلّا أنّ الحرمة واردةٌ على عنوان الإهانة، وعنوان التنفيذ والجواز واردٌ على عنوان البيع، والأحكام الشرعيّة يستحيل أن تسري من عنوانٍ إلى عنوانٍ آخر.

غاية الأمر أنّهما قد يتحقّقان معاً في الخارج، كما في صلاة الفرادى إذا كانت في موضعٍ يُقام فيه الجماعة؛ فإنّ ما هو المحرّم هو الإهانة، وقد حصلت بحسب الوجود مع الصلاة المأمور بها، إلّا أنّها لا توجب بطلان الصلاة؛ لأنّ حكم أحد العنوانين لا يسري إلى عنوانٍ آخر.

فما هو متعلّق الحكم لا اجتماع فيه، وهو العنوان، وما فيه الاجتماع وهو عالم الوجود، ليس فيه تعلّقٌ للحكم. غاية الأمر أنّه قد يُقال: إنّ المبعّد لا يقرّب. ويمكن الجواب عنه: بأنّ محلّ الكلام هو المعاملة دون العبادة.

فلو سلّمنا بأنّ بيع المصحف للكافر إهانةٌ وقلنا بحرمة الإهانة، ولكنّنا نريد أن نستفيد جواز البيع لا جواز الإهانة، وما هو المحرّم هو الإهانة لا البيع.

مضافاً إلى أنّه هل البيع إهانةٌ، أو كون الكافر مالكاً إهانةٌ؟ إذن فكيف يتمّ توزيع القرآن إلى سائر الطوائف، مع أنّه لا فرق بين أبعاض القرآن في الإهانة، مع أنّ النبي صلى الله عليه وآله كتب إلى الملوك والرؤساء رسائل تضمّنت آياتٍ من القرآن.

إن قلتم: إنّ في ذلك مصلحةً.

قلت: المصلحة هي الدعوة إلى الله، وهي قد تتحقّق بغير القرآن أيضاً، على أنّ الإهانة غير خاصّةٍ بالكافر، بل قد تتّفق من قبل المسلم غير الملتزم بالدين.

ثُمَّ إنّ مجرّد التمليك ليس إهانةً. نعم، لو تسلّط على القرآن ووضع يده

عليه، فلعلّنا نقول بأنّه إهانةٌ.

وأسوأ منه التمسّك بمحذور التنجيس، مع أنّ المسلم قد يرتكب ذلك.

حول دلالة الآية على عدم جواز النقل إلى الكافر

بقي الكلام في الدليل المهمّ، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[1]، والرواية المشهورة التي نسبها الصدوق قدس سره[2] إلى النبي صلى الله عليه وآله في باب ميراث شخصين من ملّتين، أعني: قوله صلى الله عليه وآله: «**الإسلام يعلو ولا يعلى عليه**»[3]، وأفاد الشيخ قدس سره[4] انجبار سندها بعمل الأصحاب.

فلابدّ أن نلحظ معنى الآية في نفسها بالنسبة إلى المسلم والكافر، ثُمَّ نفهمها من سياقها وما ورد قبلها، ثُمَّ نطبقها على المقام بإسراء الحكم من المسلم إلى المصحف أيضاً.

فنقول: استُدلّ بالآية الكريمة على أنّ الكافر لا يملك العبد المسلم. ثُمَّ إنّنا تارةً ننظر إلى دلالتها في نفسها، وأُخرى نفهمها بضمّها إلى صدرها. وإليك مجموع الآية: قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٤١.

(٢) مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤، كتاب الفرائض والمواريث، باب ميراث أهل الملل، الحديث ٥٧١٩.

(٣) عوالي اللئالي العزيزيّة ١: ٢٢٦، الفصل التاسع، الحديث ١١٨، ووسائل الشيعة ١٦: ١٤، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب موانع الإرث ...، الباب ١، الحديث ١١.

(٤) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٨٢، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: يُشترط في من ينتقل إليه العبد المسلم ... أن يكون مسلماً.

وَنَمْنَعْكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[١].

أمّا بحسب النظر إلى الآية بالاستقلال فقد يُذكر فيها احتمالاتٌ وردت في بعضها روايات:

أحدها: أنّها مرتبطةٌ باليهود والمسلمين، وأنّ الله لم يجعل لليهود على المسلمين سبيلاً.

ثانيها: أنّ الكفّار ليس لهم حجّةٌ على المسلمين؛ حيث جعل الله تعالى دين الإسلام بنحوٍ لا يملك الكفّار حجّةً في مقابله.

ثالثها: أنّها مرتبطةٌ بيوم القيامة، وأنّه لا حجّة للكافرين على المسلمين فيه.

فإن كان السبيل بمعنى الحجّة، كما في بعض الكتب اللغويّة[٢]، فليس لك عليّ سبيلٌ أي: ليس لك عليّ حجّةٌ تتعلّل بها. وذهب إلى هذا المعنى صاحب «الجواهر»[٣] وأفاد بأنّ ملك المملوك حجّةٌ عليه، ونفى الشيخ[٤] ذلك.

ويُلاحظ: أنّ الآية لم تستعمل لفظ (السبيل) بمعنى الحجّة. على أنّ لفظ

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٤١.

(٢) أُنظر: المعجم الوسيط: ٤١٥.

(٣) أُنظر: جواهر الكلام ٢٢: ٣٣٦-٣٣٧، كتاب التجارة، القول في شروط المتعاقدين، القول في بيع الفضولي، القول في ولاية الفقيه.

(٤) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٨٥، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: يُشترط في من ينتقل إليه العبد المسلم ... أن يكون مسلماً.

(السبيل) ومشتقّاته قد استعمل في القرآن الكريم بـها يقـارب المئتـين مـرّة، أو أقلّ من ذلك بقليل، وكان الاستعمال في جميع تلك الموارد بمعنـى واحـد هـو الطريق- الذي هو المعنى اللغوي- أو الطريق الواضح، كما في ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾(1) و﴿سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾(2) و﴿سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾(3)، وكلّها بمعنى الطريق.

غاية الأمر أنّـه تـارة يكـون الطريـق حـسّيّاً، وأُخـرى معنويّـاً، فـسبيل الخيرات ليس معناه أنَّ السبيل استُعمل بمعنـى الخـيرات، بـل بمعنـى طـرق الخيرات. وكذلك يُقال في المطالب النظريّة بـأنَّ هـذا لـيس طريقـاً إلى الحـلّ، فاستُعمل الطريق بدعوى أنَّ الطريق المعنويّ نظير الطريق الحسّي.

ومعه فيمكن أن يُقال في المقام: إنَّ الـسبيل في الآيـة اسـتُعمل في المعنـى الأعمّ الشامل لعدّة معانٍ:

الأوّل: أنَّ الله تعالى لم يجعل أيّ طريـقٍ للكـافرين عـلى المـسلمين، كـما جعل للنبيّ ﷺ بنحو الكنايـة إلى الهدايـة الخاصّـة وإعانـة الملائكـة وتقليـل الكفّار في أعينهم وتكثيرهم بأعين الكفّار، في حين لم يجعل ذلك للكفّار، وإنّـما كانوا يحاربون بما لديهم من بأسٍ بلا هدايةٍ إلهيّة.

ومعه فإمّا أن يكون المراد من الآية خاصّاً بذلك، أو شاملاً له وللمعـاني التالية.

الثاني: أنَّ الكفّـار لا طريـق لهـم لتـضعيف الإسـلام، ولا للاحتجـاج ضدّه؛ فإنَّ الله تعالى قد جعل الأحكام وأوضحها بنحوٍ تكون الحجّة فيـه عـلى

---

(1) نحو سورة البقرة، الآية: ١٥٤.

(2) سورة النساء، الآية: ٧٦.

(3) سورة الأنعام، الآية: ٥٥.

الآخرين، وليس للآخرين حجّةٌ عليه.

الثالث: أن يكون المراد بها السلطة الاعتباريّة، وهي على تقدير تحقّقها، من أعظم الطرق على المسلمين، فكما جعل السلطنة والخلافة للنبيّ صلى الله عليه وآله، وبعده للأئمّة عليهم السلام، وبعدهم للفقهاء، فقد جعل للكفّار مثل ذلك. وهذا منفيٌّ بالآية، وأنَّ الولاية الاعتباريّة لم تجعل للكفّار على المسلمين.

الرابع: أن يكون السبيل شاملاً يوم القيامة أيضاً.

ومعه فليس المراد مردّداً بين هذه المعاني، أو خاصّاً باليهود، بل المراد أنَّ الله تعالى لم يجعل السبيل، ولم يوفّق الكفّار إليه، وليس المراد أنّه لم يقع في الخارج؛ فإنَّ كثيراً من الأحكام المجعولة مورد عصيانٍ في الخارج، والواقع على خلافها.

إذن فلم تجعل سلطنةٌ للكفّار على المسلمين: لا في التكوين ولا التشريع.

بل في صدر الآية إشارةٌ إلى الجهة المتقدّمة؛ فإنَّ ظاهرها الحديث عن المنافقين الذين كانوا في الظاهر مع المسلمين وفي الباطن مع الكفّار، بل كانوا يعينونهم في حربهم. ولذا قال تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ﴾[1]. انظروا كيف نسب الفتح إلى الله. ﴿قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ﴾. فلم يعبّر بالفتح، ولم ينسبه إلى الله عزّ وجلّ.

ولعلّ ذيل الآية المستدلّ بها ناظرٌ إلى ذلك المعنى، وأنَّ التأييد الذي منحه الله تعالى للمؤمنين مفقودٌ في حقّ الكفّار. وأمّا قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فقد اعتبره بعض المفسّرين[2] دليلاً على ارتباط الذيل بيوم

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٤١.

(٢) أُنظر: مجمع البيان ٣: ١٩٦، تفسير سورة النساء.

القيامة. إلّا أنّه بعيدٌ بنظر التحقيق.

فإذا كانت الآية ناظرةً إلى التكوين، كما هو الأقرب إلى الذهن، فلا ربط لها بمسألة بيع المسلم على الكافر.

وأمّا إذا كانت بمعنىً أعمّ يشمل كلّ أنحاء السلطنة فتشمله، إلّا أنَّ هذه المسألة خارجةٌ عن محلّ كلامنا، وإنّما نريد أن نرى أنّه إذا لم يكن بيع المسلم للكافر جائزاً، فهل يكون بيع المصحف حراماً أيضاً؟

إمّا أن يُقال: هذا طريقٌ مجعولٌ من الله تعالى للكافرين على المسلمين، أو يُقال: إنَّ عدم السلطنة لأجل احترام المؤمن، واحترام القرآن أعظم من احترام المؤمن، كما ذكر الشيخ قدس سره[1].

ويمكن المناقشة في الصغرى؛ فإنّه قد يجب نشر القرآن بين الكفّار، مع أنّه لا يجوز تسلّط الكافرين على المسلمين.

والوجه فيه: أنَّ مقتضى نفي السلطنة بكلّ أنحائها أن يتجهّز المسلمون ضدّ الكفار؛ ليخرجوا عن مقتضى هذه السلطنة، ولا يقولون بأنَّ سيطرة الكفّار علينا قضاءٌ وقدرٌ، فنرضى بقضاء الله وقدره؛ فإنَّ سلطنة الكفّار لم تكن برضا الله تعالى ولا بجعله.

أمّا من ناحية القوى البشريّة: كالعقل والإرادة وغيرها فقد أعطاها لكلّ البشر من المؤمن والكافر. وأمّا من ناحية التوفيق والهداية الخاصّة فقد حجبه عن الكافرين. وأمّا من حيث الحكم الشرعي فهو لا يرضى بهذه السيطرة، بل يوجب القيام ضدّها والخروج عنها.

---

(١) أُنظر: كتاب المكاسب ٣: ٥٨٦، كتاب البيع، الكلام في شروط المتعاقدين، الكلام في عقد الفضولي، مسألة: يُشترط في من ينتقل إليه العبد المسلم ... أن يكون مسلماً.

ثُمَّ إنَّ القرآن الكريم ليس فيه الأراجيف الموجودة في الأناجيل المزوّرة المحرفة؛ فإنَّ فيها من الأراجيف ما يلزمهم بستره على الناس في رواياتهم، ومع ذلك نراهم ينشرونه بين الناس الذين لا يلتفتون إلى أراجيفه كأفريقيا. وأمّا القرآن الذي نزل لهداية الناس كافّةً فلا يجب حفظه عند المسلمين، وأن يطّلع عليه الكفّار، بل يجب نشره أمام العالم كلّه، وليس في ذلك إهانةٌ له، بل هو إبرازٌ لعظمة القرآن ولأفكاره العليا. نعم، لو دلّ دليلٌ خاصٌّ على عدم الجواز، لتعبّدنا به، ولكنّه مفقودٌ، والآية كالرواية لا تدلّ على ذلك المنع.

ولو أمكن أن نستفيد من الآية - بناءً على دعوى أنَّ كلّ محترم لا يجوز بيعه إلى الكافر- لشمل كتب الحديث والفقه؛ فإنّها محترمةٌ أيضاً، ما يوجب اختصاص الدعاية والثقافة الإسلاميّة بالمسلمين، وحجبها عن الآخرين، فلا ينفذ القرآن ولا الحديث إلى سائر الطوائف والملل، وهذا ليس من الإسلام في شيءٍ، والنكتة السياسيّة المعروفة من ذوق الشريعة تنفيه، ما لم يقم عليه دليلٌ خاصٌّ، وهو غير موجود.

ومنه اتّضح الحال في الرواية القائلة: «**الإسلام يعلو ولا يعلى عليه**»[1]؛ فإنَّ الإسلام لا يتأخّر أصلاً، بالرغم من كلّ الضعف الذي عندنا، بل إنَّ أحكام الإسلام ودعوته في تقدّمٍ مطّردٍ، وإذا ورد القرآن إلى الآخرين، جعل لنفسه مكاناً واحتراماً، حتّى يهيمن على غيره إن شاء الله تعالى، ويكون هو الغالب.

فإذا لم يقم دليلٌ على بطلان بيع المصحف، فمقتضى القواعد صحّته،

---

(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

ولو دلّ الدليل على بطلان البيع دون ما سواه من أنحاء النقل كالصلح، فبمقدار ما دلّ عليه الدليل نتعبّد به، ليبقى الباقي تحت القواعد القائلة بالصحّة. وما تقدّم من مذاق الإسلام في وجوب نشره ليس المراد إثبات الحكم به، وإنّما ذكرناه بعد عدم تماميّة الدليل عليه.

وأمّا الرواية القائلة: «**الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه**» فلا إشكال في سندها، كما تقدّم. وأمّا دلالتها ففيها احتمالان:

أحدهما: أنّها جملةٌ خبريّةٌ جدّاً، كما هي كذلك ظاهراً، نظير ما ورد في القرآن غير مرّةٍ من قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[1] والمراد بها: ليعليه على الدين كلّه. وإذا كان المراد بالرواية هو علوّ الإسلام دائماً، فلابدَّ أن يكون المقصود هو أنَّ حجّة الإسلام تعلو على سائر الحجج. وإن كان إخباراً عن الغلبة الخارجيّة، فلابدَّ أن يكون المراد هو عصر الحجّة المنتظر عجّل الله فرجه، كما ورد في تفسير هذه الآية الشريفة[2].

وثانيهما: أن تكون القضيّة إخباريّةً سيقت مساق الإنشاء والبعث، فكأنّه حثّ المسلمين على الاجتماع، وجعل الإسلام هو الغالب على غيره، فلا يجوز لهم أن يسمحوا للآخرين بالسيطرة عليهم. فالمراد أنَّ الإسلام يجب أن يكون مهيمناً ومسيطراً على الآخرين، ولا تجوز سيطرة الآخرين عليه. وعليه فنقول: إنَّ من أهم أسباب علوّ الإسلام هو نشر القرآن في جميع الأصقاع،

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٣.

(٢) راجع الروايات الواردة في تفسير الآية في البرهان في تفسير القرآن ٢: ٧٦٩-٧٧٠، وغيره.

فهل يكون هذا الحديث دليلاً على وجوب الاحتفاظ بالقرآن بين جدران المسلمين وحجبه عن الآخرين وعدم جواز بيعه لهم وتسليطهم عليه؟ بل يجب إطلاع الناس كافّةً على آيات القرآن؛ لكي يكون سبباً لعلوّه الخارجي، كما هو عالٍ في المضمون وفي الحجّة.

مع أنَّ في القرآن بنفسه خصوصيّةً لا تتوفّر في نشر ترجمته باللغات الأُخرى، أو نشر الأحكام بلغاتٍ أُخر دونه؛ فإنَّ كثيراً من الناس بواسطة القرآن نفسه ضعفت قدراتهم ضدّ الإسلام على أقلّ تقديرٍ، وهناك أملٌ كبيرٌ في تحقّق ما هو أكبر من ذلك وأكثر.

وأمّا الاحتجاج بأنّنا نطمئنّ بأنّهم يمسّونه فينجّسونه، وأنَّ تنجيسه غير جائزٍ، فيُلاحظ عليه أنَّ الرسولﷺ كتب الكتب إلى الملوك، واشتملت رسائله على آيات القرآن، ومنهم الكفّار والملحدون. وأجزاء القرآن لا تختلف عن مجموعه من حيث وجوب الاحترام وحرمة التنجيس. على أنَّ المسألة من قبيل المزاحمة وتقديم الأهمّ؛ فإنَّ وجوب نشر الإسلام لا يندفع بكونهم يمسّون القرآن جهلاً بالحكم الشرعي أو إنكاراً له.

وعليه فلم يدلّ دليلٌ على عدم جواز بيع المصحف، بل نقول: إنّه إذا جاز نشر القرآن، فقد جاز نشر كتب الحديث والفقه.

هذا تمام الكلام في هذه المسألة، وبه ينتهي الحديث عن شرائط المتبايعين.

والحمد لله ربِّ العالمين

فهرس مصادر الكتاب

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

١. ابن داود الحلّي، الشيخ أبو محمّد الحسن بن علي، رجال ابن داود، تحقيق وتقديم: السيّد محمّد صادق آل بحر العلوم، سنة الطبع: ١٣٩٢ق- ١٩٧٢م، الناشر: منشورات مطبعة الحيدريّة- النجف الأشرف.

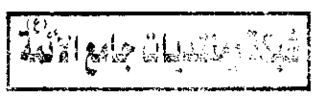
٢. ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، تصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، سنة الطبع: ١٣٧٦ - ١٩٥٦ م، الناشر: الحيدرية - النجف الأشرف.

٣. ابن عساكر، الإمام العالم الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، سنة الطبع: ١٤١٥هـ. ق، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

٤. أبي الصلاح الحلبي، الفقيه تقي الدين بن نجم الدين، الكافي في الفقه، تحقيق: الشيخ رضا الأستاذي، الناشر: المكتبة العامّة للإمام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الأُولى، أصفهان، إيران، سنة الطبع: ١٤٠٣هـ.

٥. الإحسائي، ابن أبي جمهور محمّد بن عليّ بن إبراهيم، عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، قم، انتشارات سيّد الشهداء، ١٤٠٥ هـ ق.

٦. الأردبيلي، الفقيه أحمد بن محمّد الأردبيلي، الملقّب بالمقدّس الأردبيلي، مجمع



الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، والشيخ علي پناه الاشتهاردي، وحسين اليزدي الأصفهاني، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأُولى، إيران، قم المقدّسة.

٧. الاستصحاب، السيّد الخمينيّ، تحقيق: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، الطبعة الأُولى: ١٤١٧ق- ١٣٧٥ش، الناشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ.

٨. الأصفهاني، السيّد أبي الحسن، وسيلة النجاة، مع حواشي السيّد محمّد رضا الگلبيگاني، الطبعة الأُولى: ١٣٩٣هـ. ق، الناشر: مطبعة مهر.

٩. الأصفهاني، الشيخ محمّد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين، الناشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ط الحجريّة.

١٠. الأصفهاني، المحقّق الشيخ محمّد حسين، حاشية كتاب المكاسب، تحقيق: الشيخ عباس محمّد آل سباع، قم، دار المصطفى لإحياء التراث، الطبعة الأُولى: ١٤١٨ هـ ق.

١١. الأصفهاني، محمّد حسين الغروي المشهور بالكمباني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، قم، انتشارات سيّد الشهداء، ١٣٧٤ هـ ش.

١٢. الآمدي، عبد الواحد بن محمّد التميميّ الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم (مجموعة من كلمات وحكم الإمام عليّ عليه السلام)، تصحيح: السيّد مهدي الرجائي، الطبعة الثانية: ١٤١٠هـ. ق، الناشر: دار الكتاب الإسلاميّ، قم- إيران.

١٣. الأمين، السيّد حسن، مستدركات أعيان الشيعة، سنة الطبع: ١٤٠٨= ١٩٨٧م، الناشر: دار التعارف للمطبوعات، بيروت- لبنان.

١٤. الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمّد أمين، كتاب المكاسب، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ هـ ق.

١٥. الإيرواني، المحقّق عليّ بن عبد الحسين النجفي، حاشية المكاسب، طهران، المطبعة الرشديّة، ١٣٧٩هـ ق.

١٦. البجنوردي، حسن بن آقا بزرك الموسوي، القواعد الفقهيّة، قم، نشر الهادي، ١٤١٩هـ ق.

١٧. بحر العلوم، محمّد بن محمّد تقي، بلغة الفقيه، طهران، منشورات مكتبة الصادق، ١٤٠٣هـ ق.

١٨. البحراني، الشيخ المحدّث يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق: السيد عبد الرزاق المقرّم، ومحمّد تقي الإيرواني، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأُولى، قم، إيران، سنة الطبع: ١٤٠٥هـ.

١٩. البغدادي، أبي الحسن أحمد بن أبي عبد الله الواسطي البغدادي، الرجال لابن الغضائري، تحقيق: السيّد محمّد رضا الجلالي، قم، إيران، سنة الطبع: ١٤٢٢هـ.

٢٠. البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.

٢١. التبريزي، ميرزا فتاح شهيدي، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، الناشر: مطبعة الإطلاعات، الطبعة الأُولى: ١٣٧٥ هـ ق، تبريز- إيران.

٢٢. التفرشي، الرجالي المحقق السيّد مصطفى ابن الحسين التفرشي، نقد الرجال، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، تاريخ النشر: ١٤١٨ هـ، الطبعة الأولى،

قم - إيران.

٢٣. الحر العاملي، الشيخ محمّد بن الحسن، الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة، تحقيق وإشراف: محمّد بن محمّد الحسين القائيني، الطبعة الأُولى: ١٤١٨ق- ١٣٧٦ ش، الناشر: مؤسّسة معارف إسلاميّ إمام رضاعليه السلام، قم- إيران.

٢٤. الحرّ العاملي، الشيخ محمّد بن حسن بن عليّ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ ق.

٢٥. الحرّاني، أبي محمّد حسن بن عليّ بن حسين بن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسولصلى الله عليه وآله، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤هـ ق.

٢٦. الحلّي، العلّامة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ ق.

٢٧. الحلّي، المحقّق نجم الدين جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم، مؤسّسة اسماعيليان، ١٤٠٨هـ ق.

٢٨. الحلّي، محمّد بن حسن بن يوسف، فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، تحقيق: مجموعة من الفضلاء، الطبعة الأُولى، ١٣٨٧هـ، الناشر: مؤسّسة اسماعيليّان، قم - ايران.

٢٩. الحميري، أبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري، قرب الإسناد، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، قم، إيران، سنة الطبع: ١٤١٣هـ.

٣٠. الخراساني، الآخوند محمّد كاظم بن حسين، حاشية المكاسب، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤٠٦ هـ ق.

٣١. الخراساني، الآخوند محمّد كاظم بن حسين، كفاية الأُصول، قم، مؤسّسة آل

البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ ق.

٣٢. الخميني، السيّد روح الله الموسوي، مناهج الوصول إلى علم الأُصول، طهران، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٥ هـ ق.

٣٣. الخميني، آية الله العظمى السيّد روح الله الخميني، كتاب البيع، الناشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، تاريخ النشر: ١٤٢١ هـ، الطبعة الأولى طهران ـ إيران.

٣٤. الخميني، روح الله الموسوي، أنوار الهداية، الناشر: مؤسّسة نشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٥ هـ ق، قم.

٣٥. الرازي، أبي عبد الله محمّد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، الناشر: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ، بيروت- لبنان.

٣٦. السيوري، الفاضل المقداد بن عبد الله بن محمّد الحلّي النجفي السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، ١٤١٩ هـ ق، قم.

٣٧. الشعيري، محمّد بن محمّد، جامع الأخبار، الطبعة الأُولى، الناشر: المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، من دون تاريخ.

٣٨. الشهيد الثاني، الفقيه المحدّث زين الدين بن عليّ بن أحمد الجبعي العاملي، الرعاية في علم الدراية، تحقيق: عبد الحسين محمّد علي بقّال، الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ، الناشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي- قم المقدّسة.

٣٩. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي الشهير بالشهيد الثاني، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، تحقيق وتعليق: السيّد محمّد كلانتر، الناشر: مكتبة الداوري، الطبعة الأُولى، قم، إيران، سنة الطبع: ١٤١٠هـ.

٤٠. الصدوق، أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي الصدوق، الأمالي، الطبعة السادسة: ١٣٧٦هـ. ش، الناشر: كتابچي، طهران- إيران.

٤١. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، علل الشرائع، قم، انتشارات مكتبة الداوري، ١٣٨٦، هـ ق.

٤٢. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي الصدوق، إكمال الدين وإتمام النعمة، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٣٩٥ هـ ق.

٤٣. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن بابويه القمّي، كتاب مَن لا يحضره الفقيه، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٣ هـ ق.

٤٤. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن حسين بن بابويه القمّي الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، الناشر: انتشارات جهان، ١٣٧٨ هـ ق، طهران.

٤٥. الصدوق، الشيخ محمّد بن علي بن حسين بن بابويه القمّي الصدوق، معاني الأخبار، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٦١ هـ ش، قم.

٤٦. الطباطبائي، محمّد بن علي الطباطبائي المجاهد، مفاتيح الأُصول، الطبعة الأُولى، الناشر: موسّسة آل البيت عليهم السلام، قم- إيران.

٤٧. الطبرسي، أمين الإسلام أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسيّ، مجمع البيان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٥ هـ ق، بيروت- لبنان.

٤٨. الطهراني، العلّامة الشيخ أقا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، الطبعة

الأُولى: ١٤٣٠هـ، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٤٩. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، الخلاف، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ ق.

٥٠. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن، المبسوط في فقه الإماميّة، طهران، المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة، ١٣٨٧هـ ق.

٥١. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠هـ.

٥٢. الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمّد بن حسن، تهذيب الأحكام، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧ هـ ق.

٥٣. الطوسي، الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، الطبعة الثانية: ١٤٠٠هـ. ق، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.

٥٤. الطوسي، الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، رجال الشيخ الطوسي، الناشر جماعة المدرّسين، قم، سنة ١٤١٥ هـ، تحقيق: جواد القيومي.

٥٥. الطوسي، شيخ الطائفة الإمام أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، العدّة في أُصول الفقه، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمّي، الطبعة الأُولى: ١٤١٧ق- ١٣٧٦ ش، المطبعة: ستاره، قم- إيران.

٥٦. العاملي، السيّد جواد بن محمّد الحسيني، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٩ هـ ق.

٥٧. العلّامة الحلّي، العلاّمة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي الحلّي، تحرير

الأحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة، تحقيق: ابراهيم بهادري، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠هـ، الناشر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - ايران.

٥٨. العلّامة الحلّي، العلاّمة حسن بن يوسف بن مطهّر الأسدي الحلّي، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، الطبعة الأُولى: ١٤١٩هـ. ق، الناشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم إيران.

٥٩. العلّامة الحلي، آية الله الحسن بن يوسف بن مطهر الأسدي، الملقّب بالعلّامة الحلّي، خلاصة الأقوال، الناشر: منشورات المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، العراق، سنة الطبع: ١٣٨١هـ.

٦٠. العلوي، السيّد أحمد، مناهج الأخيار في شرح الاستبصار، تقديم: السيّد المرعشي النجفي، الطبعة الأُولى، الناشر: مؤسّسة إسماعيليّان.

٦١. العياشي، محمّد مسعود، تفسير العياشي، تحقيق: السيّد هاشم الرسولي المحلاتي، الناشر: المكتبة العلمية الإسلاميّة، طهران، إيران.

٦٢. الفيض الكاشاني، محمّد محسن بن شاه مرتضى بن شاه محمود، الوافي، أصفهان، كتابخانه إمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، ١٤٠٦ هـ ق.

٦٣. القمّي، ابن بابويه القمّي، فقه الرضا (الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم المشرّفة، الطبعة الأُولى: ١٤٠٦هـ، الناشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام - مشهد المقدّسة.

٦٤. القمّي، علي بن إبراهيم، تفسير القمّي، مؤسّسة دار الكتاب، قم، تحقيق السيّد طيّب الجزائري، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٤ هـ.

٦٥. كاشف الغطاء، الشيخ جعفر، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، تحقيق: عباس التبريزيّان، ومحمّد رضا الذاكري (طاهريّان)، وعبد الحليم

الحلّي، الطبعة الأُولى: ١٤٢٢ق- ١٣٨٠ش، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلاميّ، قم- إيران.

٦٦. الكراجكي، محمّد بن عليّ الكراجكي، كنز الفوائد، تصحيح: نعمة عبد الله، الطبعة الأُولى: ١٤١٠هـ. ق، الناشر: دار الذخائر، قم- إيران.

٦٧. الكشي، أبي عمرو محمّد بن عمر بن عبد العزيز، الملقّب بالكشي، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، تحقيق: الدكتور حسن المصطفوي، الناشر: مؤسّسة النشر التابعة لجامعة مشهد، الطبعة الأُولى، مشهد، إيران، سنة الطبع: ١٣٩٠هـ.

٦٨. الكليني، الشيخ أبو جعفر محمّد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٧ هـ ق.

٦٩. المامقاني، الشيخ عبد الله بن محمّد حسن المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال، الطبعة الثانية، قم، إيران، المستنسخة عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة المرتضويّة.

٧٠. المجلسي الثاني، محمّد باقر بن محمّد تقي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تصحيح: السيّد هاشم رسولي، الطبعة الثانية: ١٤٠٤هـ. ق، الناشر: دار الكتب الإسلاميّة، طهران إيران.

٧١. المجلسي، العلّامة محمّد تقي المجلسي الأوّل، روضة المتّقين في شرح مَن لا يحضره الفقيه، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني، الناشر: مؤسّسة الثقافة الإسلاميّة، تاريخ النشر ١٤٠٦هـ، الطبعة الثانية، قم، إيران.

٧٢. المجلسي، المولى محمّد باقر بن محمّد تقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، بيروت، مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ ق.

٧٣. مسائل علي بن جعفر ومستدركاتها، لعلي بن جعفرعليه السلام، تحقيق ونشر مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، قم، إيران، سنة الطبع: ١٤٠٩هـ.

٧٤. المعتزلي، عبد الحميد بن هبة الله (ابن أبي الحديد)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأُولى: ١٤٠٤ق، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم- إيران.

٧٥. المعجم الوسيط، مجموعة من الأساتذة في مجمع اللّغة العربيّة في جمهوريّة مصر العربيّة، الطبعة الرابعة: ١٤٥٢هـ= ٢٠٠٤م، الناشر: مكتبة الشروق الدوليّة،

٧٦. المغربي، أبو حنيفة، نعمان بن محمّد التميمي، دعائم الإسلام، الناشر: مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٣٨٥هـ

٧٧. المفيد، الشيخ أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، الناشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ ق، قم- إيران.

٧٨. المهذّب، للقاضي سعد الدين أبو القاسم عبد العزيز الطرابلسي، الشهير بالقاضي ابن براج، تحقيق: جماعة من المحقّقين بإشراف الشيخ جعفر السبحاني، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأُولى، قم، إيران، سنة الطبع: ١٤٠٦هـ.

٧٩. موسوعة طبقات الفقهاء، بإشراف العلّامة الشيخ جعفر السبحاني، الناشر مؤسّسة الإمام الصادقعليه السلام للدراسات والبحوث الإسلاميّة، الطبعة الأُولى، قم، سنة الطبع: ١٤١٨هـ.

٨٠. النائيني، الميرز محمّد حسين بن عبد الرحيم الغروي، فوائد الأُصول، تقرير

الشيخ محمّد عليّ الكاظمي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٧ هـ ق.

٨١. النائيني، الميرزا محمّد حسين بن عبد الرحيم الغروي، منية الطالب في حاشية المكاسب، تقرير الشيخ موسى بن محمّد النجفي الخوانساري، طهران، المكتبة المحمديّة، ١٣٧٣ هـ ق.

٨٢. النجاشي، الشيخ الجليل أحمد بن علي بن أحمد النجاشي الأسدي، رجال النجاشي، تحقيق السيّد موسى الشبير الزنجاني، الناشر مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، تاريخ النشر ١٤٠٧ هـ، قم ـ إيران.

٨٣. النجفي المالكي، شيخ جعفر بن خضر النجفي المالكي، شرح الشيخ جعفر على قواعد العلاّمة ابن المطهر، المعروف، بـ(كاشف الغطاء)، الناشر: مؤسّسة كاشف الغطاء، تاريخ النشر: ١٤٢٠ هـ. ق.

٨٤. النجفي، الشيخ محمّد حسن بن باقر، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٣٠هـ ق.

٨٥. النراقي، العلامة أحمد بن محمّد مهدي النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، قم المقدسة – إيران.

٨٦. النراقي، العلاّمة أحمد بن محمّد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، قم، إيران، سنة الطبع: ١٤١٥هـ.

٨٧. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، لشيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، سنة الطبع:

١٤٠٠هـ.

٨٨. النوري، المحدّث الميزرا حسين، مستدرك الوسائل، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ ق.

٨٩. الواحدي النيسابوري، أسباب نزول الآيات، سنة الطبع: ١٣٨٨- ١٩٦٨م، الناشر: مؤسّسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع- القاهرة، توزيع: دار الباز للنشر والتوزيع- مكّة المكرّمة.

٩٠. اليزدي، السيّد محمّد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي، العروة الوثقى، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٩هـ ق.

٩١. اليزدي، السيّد محمّد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي، حاشية المكاسب، قم، مؤسّسة إسماعيليّان، ١٤١٠ هـ ق.

فهرس محتويات الكتاب

مسألة ولاية الفقيه